أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي

لنصوص القرآن والسنة

إعداد

شاهر فارس حسين ذياب

إشراف

أ.د إسماعيل أحمد عمايرة

قُدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

في اللغة العربية وآدابها

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

أيار ٢٠٠١ م

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ ١٤/٥/٢٠٠١م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور إسماعيل أحمد عمايــرة / مشرفًا أستاذ في فقه اللغة العربية	
الدكتور محمد بركات حمدي أبو علي / عضوًا أستاذ في البلاغة العربية	
الدكتور محمد حسن عواد / عضوًا أستاذ مشارك في النحو العربي	
الدكتور سمير شريف استيتية / عضوًا أستاذ في اللسانيات	

إهداء

إلى :

أبي الحاني

وأمي الـــرؤوم

وزوجي الصابرة

وولديّ الحبيبين : عبد الرحمن و عبد الله

وأخي الفاضل

وأختي الكريمة

وإلى :

كل من طلب الحق

وابتغى إلى الله الوسيلة ...

شـــكر

أتقدم بالشكر العظيم لأستاذي الفاضل الدكتور إسماعيل عمـــايرة ، لتفضله بالإشراف على هذه الرسالة ، ولِما قدم من توجيه ، ولِما أبـــدى من صبر . وأشكر كذلك الأساتذة الأفاضل ، أعضاء لجنـــة المناقشـــة : الأستاذ الدكتور محمد بركات أبو علي ، والأستاذ الدكتور سمير استيتية ، والدكتور محمد حسن عواد . فلهم جميعًا خالص شكري ، وعظيم ثنائي ، وبالغ تقديري .

وأشكر كل من كان له يد في إخراج هذا العمل على هذه الصورة . وأخص بالذكر الأخت الكريمة كوثر راشد ذياب ، علـــى مـــا صـــبرت وثابرت ، وبذلت من جهد عظيم في صف الرسالة وإخراجها على هـــذه الهيئة . وأشكر أيضًا والدي الكريمين وزوجي العزيزة وأخـــي الفـــاضل صالح ، على صبرهم ودعائهم .

وإلى كل من ذكرت جميعًا ، أقول : جزاكم اللهُ عني كل خير .

المحتويات

الملخص

باللغة العربية

أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة

إعداد

شاهر فارس حسين ذياب

إشراف

أ.د. إسماعيل أحمد عمايرة

تهدف هذه الدراسة إلى استخلاص طرائق البحث النحوي واللغوي عند الأشاعرة في تعاملهم مع نصوص القرآن والسنة ، واستجلاء أثر المذهب الأشعري وأصوله العقدية في طريقة توجيه النص وفهمه وتفسيره . وتحاول الدراسة – أيضًا – تتبع هذا الأثر عند غير الأشاعرة ،وبخاصة النحاة واللغويون، للوقوف على مدى تأثير العقيدة الأشعرية في تراثنا .

والدراسة مبنية – أساسًا – على البحث في نصوص من القرآن والسنة ، وعرض توجيهات الأشاعرة النحوية واللغوية لها ، من غير خوض في مسائل علم الكلام ، أو تعرض لمباحث الأصول . وتولي الدراسة – من ثم – اهتمامًا خاصًا للجانب النقدي . وذلك بمناقشة التوجيهات المختلفة ، والنظر فيها من الوجهة النحوية واللغوية ، والاجتهاد في الحكم عليها ، آخذةً بعين الاعتبار أن كل نصّ إنما هو جزء من الخطاب العربي في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – عمومًا ، ومن الخطاب القرآني والنبوي خصوصًا . ويجب أن تُفهم النصوص بهذا السياق .

وقد جاءت الدراسة في تمهيد وخمسة فصول وخاتمة . تحدثت في التمهيد باقتضاب عن تاريخ المذهب الأشعري ، وأصول العقيدة الأشعرية ، وأهم أسس التعامل مع النص عند الأشاعرة . ثم قسمت مادة الدراسة من النصوص في الفصول الخمسة . كان الأول منها للنصوص المتعلقة بكلام الله سبحانه ، والثاني لنصوص الأفعال الحادثة المسندة إلى الله ، والثالث لنصوص المسميات الحسية المضافة إلى الله ، والرابع لنصوص نسبة الجهة والمكان إلى الله ، والأخير لنصوص عقيدة القضاء والقدر . ثم أجملت الخاتمة ما انتهت إليه الدراسة من نتائج في ضوء ما عرضت له .

العقيدة عند المتكلمين ، حتى أفضى بهم إلى تقديم المعقول على المنقول إذا تعارضا ، بحجة أن الدلائل العقلية قطعية ، والدلائل النقلية ظنية ، إنْ في ثبوتها أو في دلالتها . ولا تُبنى العقيدة إلا على القطعيات .

وفي سبيل إخضاع الأدلة النقلية لمقتضيات الدلائل العقلية ، لجأت الفرق الإسلامية إلى اعتماد النحو واللغة في توجيه النصوص الدينية ، بما يخدم مذاهبها ومعتقداتها . وقد أوجد هذا الاتجاه مجالاً رحبًا للدراسة ، وفتح بابًا واسعًا للبحث . ولعل دراستها بالنظر إلى منطلقاتها النحوية واللغوية في بحث النصوص الدينية من أهم الدراسات في هذا الباب ، فالنصوص الدينية - أعني القرآن والسنة - هي مصدر التلقّي وأساس بناء العقيدة . وهي - كما هو معلوم - واردة بلغة العرب وسَنَنها في كلامها .

ولقد كان المعتزلة والأشاعرة أكثر الفرق الإسلامية شهرة وتأثيرًا في الثقافة العربية الإسلامية . وكان لهما - لذلك - أثر ظاهر في طرائق البحث النحوي واللغوي في نصوص القرآن والسنة عند كثير من العلماء ، من المفسّرين وشرّاح الحديث والفقهاء .وامتد هذا الأثر امتداداً واضحًا إلى النحاة واللغويين .

وانطلاقًا من البحث في أثر العقيدة في التوجيه النحوي واللغوي للنصوص الدينية ، حظيت المعتزلة بدراسة متخصصة في هذا الاتجاه [1] . أما الأشاعرة ، فاقتصرت معظم الدراسات حولهم على الجوانب الكلامية والفلسفية ، بعيدًا عن الجانب النحوي واللغوي الصِّرف . ولم يُفرد المذهب الأشعري - فيما أعلم - بدراسة تتناول طرائقه المختلفة في التوجيه النحوي واللغوي للنصوص الدينية ، وتبرز أثر العقيدة الأشعرية في توجيه النص عند الأشاعرة وغيرهم ممّن تأثر بهم .

---

(١) انظر : نايف شقير – النحو والصرف في خدمة التفسير عند المعتزلة ، رسالة ماجستير ، جامعة حلب ، ١٩٨٦ م .

ومن الملاحظ المهمة في دراسة موقف الفرق من النصوص الدينيـــة ، أن نصـــوص الحديث النبوي لم تنل حظًها منها . ومن المعلوم أن الحديث هو المصدر الثاني في التلقّي بعد القرآن ، بل هما سواء في ذلك . وقد كان الأشاعرة - بانتسابهم إلى أهل السنة والجماعـــة - يتلقّون أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالقبول إذا صحّت روايتها . إلا أنهم اشتغلوا بتأويلها وتوجيهها إذا ما عارضت المذهب لتتفق معه . ولهم صولات وجولات نحوية ولغويـة كثيرة في الأحاديث النبوية ، حتى غدا تراثنا الحديثي مجالاً رحبًا لدراسة المذهب الأشعري .

ولعل المذهب الأشعري أكثر المذاهب الكلامية الإسلامية أثرًا في توجيه النص عنـــد كثيرٍ من النحاة واللغويين . وأظهر السبل في الوقوف على هذا الأثر هي دراسة النصـــوص نفسها ، لأنّ أولئك النحاة واللغويين المتأثرين بالمذهب الأشعري لم يكن لهم آراء كلاميـــة أو أنظار فلسفية يتبينُ بها ذلك الأثر . وإنما كانت جهودهم تتجه إلى معالجة النصوص بالتخريج النحوي واللغوي .

ولذلك ، رأيتُ أن تَخلُص رسالتي هذه لبحث المذهب الأشعري من الناحية اللغوية في تعامله مع نصوص القرآن والسنة ، ولإبراز أثر العقيدة الأشـــعرية فـــي تراثنـــا النحـــوي واللغوي . وما هي إلا محاولة متواضعة في لمّ شعث النحو ، وجمع شتات اللغـــة مـــن بيـــن متاهات علم الكلام ، والنظر فيها نظرًا مليًا ، ليكون المرء من دينه على بصيرة . وما أجدرنا بأن ننبذَ العصبية ، ونطرحَ التقليد ، ونتحرّرَ من كل سلطان سوى سلطان كتـــاب الله تعـالى وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - ، فنفهمَ كلامه سبحانه غضًا طريًا كما أُنزل ، ونتّبع هدي النبي - صلى الله عليه وسلم - كمـــا اتبعه سلفنا الصالح . وبذلك تسلـــم لنا عقيدتنـــــا مـــن غيـــر أن نتيه في ظلمات الآراء ، أو نضيعَ في غياهب الكلام ، فنشـــرفَ منهـــا علـــى الهلاك . والحقّ أحقّ أن يُتّبع ، وإن قلّ أهله ، وعزّ طالبه ، وأنكرته القلوب . وما التوفيق إلا من الله ، وهو الهادي سبحانه .

أما الدراسات السابقة التي تناولت الجانب اللغوي في المنهج الأشعري ، فقليلة . ومـــن ذلك أن بعض الدارسين كانوا يعرضون لهذا الموضوع في ثنايا مؤلفاتهم ، مع إيراد أمثلة من توجيهـــات الأشـــــاعرة لنصـــــوص القرآن والســـــنة ، كما نجد عند محمد أحمد لـــوح

في دراسته : (جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية) ، وسليمان بن صالح الغصن في دراسته : (موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة) . ولكنّ مثل هذه الدراسات لم تَخلُص لبحث الجوانب اللغوية . وما كانت إشاراتهم في هذا الباب تأتي إلا عرضًا أو تمثيلاً لتقرير اتجاهات الأشاعرة الدينية والكلامية . ثم إن بحوثهم لم تخصّ الأشاعرة بالدراسة ، بل تناولت أهل الكلام عمومًا .

وأما رسالة خالد السعيد : (أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة) ، فهي دراسة في نصوص من القرآن أثّرت العقيدة في توجيه إعرابها عند كثير من العلماء ، بعضهم أشاعرة . إلا أن الدراسة لم يكن من أهدافها بحث أثر المذهب الأشعري في توجيه النص ، بل اندرج من ذُكر فيها من الأشاعرة تحت المدلول العام لأهل السنة . وأفسحت الدراسة مجالاً كبيرًا للمعتزلة ، خاصة في بحث نصوص القضاء والقدر ، وبعض نصوص رؤية الله تعالى يوم القيامة ، وبيان خلافهم فيها مع أهل السنة . ويلاحظ عليها أيضًا الاهتمام بنصوص كثيرة اختلفت توجيهاتها النحوية من غير أن يُختلف فيها عقديًا . ثم لم يكن من منهج الدراسة البحث في نصوص السنة النبوية .

وهناك من الباحثين ، مِمّن أفرد بعض أعلام المذهب الأشعري بالدراسة اللغوية ، مَنْ عرَض لهذا الباب فيما يتعلق بالعلَم المدروس ، كما فعل طلال طوبحي في رسالته : (الرازي النحوي من خلال تفسيره) ، إذ عقد فيها (ص ٢٣٣) موضوعًا عنوانه : (أثر العقيدة في التوجيه النحوي) ، وهو يعني عند الرزاي حسبُ . وقد اقتصر على إيراد أمثلة من نصوص القرآن ، وتوجيه الرازي لها في تفسيره ، مشيرًا إلى أشعريته .

ولعل أكثر الدراسات اهتمامًا بالجانب اللغوي في المذهب الأشعري ، دراستا أمان أبو صالح : (التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي) ، و (المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية) . وقد درس الباحث في الأولى الأشاعرة ، وأضاف إليهم في الثانية أهمَّ الفِرق الأخرى ، كالسلفية والمعتزلة والشيعة . وكان همّه دراسة الفكر اللغوي في مناهج الفرق ، وأثر اللغة في فلسفتها وأبحاثها الكلامية ، منطلقًا من علاقة اللغة بالفكر ، ومعتمدًا المنهج

الاستقرائي الوصفـــي . ولم يكن من منهج الدراسة عرض النصوص وبحث اختلاف الفـــرق فيها ، وإن كانت بعض النصوص وتخريجاتها المختلفة ترد عرضًا لتكون مثالاً لِمــا تقــرّره الدراسة من المفاهيم اللغوية عند الفرق . ومن الملاحظ المهمة على أبحاث أمان أبو صـــالح أنها لم تكن خالصة لدراسة الجوانب النحوية واللغوية الصرفة ، بل اهتمت بمنــــهج التفكـير اللغوي ، وبالأصول دون الفروع ، فغلبت عليها الصبغة الكلامية .

هذا ، ولعلَّ رسالتي هذه تسدُّ ثغرةً ، إذ تتخصص في دراسة المذهـــب الأشـــعري ، منطلقةً من البحث النحوي واللغوي في النصوص الدينية عند الأشاعرة ومــن تــأثر بــهم ، متجاوزةً مضايق علم الكلام إلى رحابة البحث اللغوي ، غيرَ متجاهلةٍ المصدر الثاني للعقيـدة الإسلامية ، وهو الحديث النبوي .

أما منهجي في هذه الرسالة ، فيعتمد – ابتداءً – على استقراء أهم النصوص التي أثّرت العقيدة الأشعرية في توجيهها النحوي واللغوي ، من آيـــات القـرآن الكريـم ، والأحــاديث الصحيحة من مظانّها في كتب السنة ، وبخاصة صحيحا البخاري ومسلم . ثـم تُبـوّب هـذه النصوص بجمع المؤتلف منها في مباحث الرسالة وفصولها ، بحسب موضوعات العقيدة ، مع محاولة ربط هذه الموضوعات بالنسق اللغوي للنصوص .

ثم أعمَدُ إلى استقراء التوجيهات النحوية واللغوية لتلـــك النصـــوص عنـد متكلّمــي الأشاعرة ومحقّقيهم ، وأحاول تتبّع مَن تأثر بهم من غيرهم ، وبخاصة النحاة واللغويون ، مع الإشارة إلى توجيه المعتزلة إذا ما اقتضى المقام ذلك .

وستتجه الدراسة اتجاهًا نقديًا ، بمناقشة ما تعرضه من توجيهات مختلفة ، والنظر فيها من الوجهة النحوية واللغوية ، آخذةً بعين الاعتبار أن كل نص هو جزء من الخطاب القرآنــي والنبــوي خصوصًا ، ومن الخطاب اللغوي في عصر الرسول – صلى الله عليــه وســلم – عمومًا .

وأرجو أن أنبه هنا إلى بعض أمور تتعلق بمنهجي في الإعداد :

١- وثّقتُ الآيات بذكر السورة ورقم الآية في المتن بين معقوفين .

٢- وثّقتُ أحاديث البخاري من فتح الباري (الطبعة السلفية) ، وأحاديث مسلم من شرح النووي (الطبعة المصرية) .

٣- إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما - وهذا هو الغالب - اكتفيتُ بالعزو إليهما ، وهو حكم عليه بالصحة . وإذا كان في غيرهما بيّنتُ أشهر من رواه ، مع الإشارة إلى الحكم عليه عند أصحاب الشأن .

٤- لم أذكر سني وفاة الأعلام من المؤلفين ، واكتفيتُ بذكرها في ثبت المصادر . أما الأعلام من غير المؤلفين فأشير إلى سنة الوفاة بين قوسين في المتن .

٥- الأرقام الموجودة في الحواشي بين قوسين هي لرقم الحديث في الكتاب المذكور قبلها .

أما محتوى الرسالة فجاء في تمهيد ، وخمسة فصول ، وخاتمة .

أما التمهيد فيتحدث باقتضاب عمّا لابدّ منه لدارس المذهب الأشعري في مثل هذا الموضوع . وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في تاريخ المذهب الأشعري .

المبحث الثاني : في العقيدة الأشعرية .

المبحث الثالث : في المقدمات الضرورية : الحقيقة والمجاز ، والتأويل ، والعقل والنقل .

وأما الفصل الأول فيدرس النصوص المتعلقة بكلام الله سبحانه . وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الأساس اللغوي لمفهوم الكلام عند الأشاعرة .

المبحث الثاني : توجيه نصوص قِدَم كلام الله .

المبحث الثالث : توجيه نصوص نسبة الصوت إلى كلام الله .

المبحث الرابع : توجيه نصوص تفاضل آي القرآن وسوره .

وأما الفصل الثاني فيبحث في النصوص التي وردت بإسناد الأفعال الحادثة إلـى الله . وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : توجيه نصوص الاستواء على العرش .

المبحث الثاني : توجيه نصوص الإتيان والمجيء .

المبحث الثالث : توجيه نصوص النزول .

المبحث الرابع : توجيه نصوص الرحمة والرضا والغضب ونحوها .

وأما الفصل الثالث ففيه الكلام على النصوص التي أضيفت فيها المسمّيات الحسية إلى الله . وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : توجيه نصوص إضافة الوجه إلى الله .

المبحث الثاني : توجيه نصوص إضافة اليد إلى الله .

المبحث الثالث : توجيه نصوص إضافة العين إلى الله .

المبحث الرابع : توجيه نصوص إضافة القدم والرجل إلى الله .

المبحث الخامس : توجيه نصوص إضافة الصورة إلى الله .

وأما الفصل الرابع فيتناول النصوص الدالة على نسبة الجهة والمكان إلى الله . وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : توجيه (أين الله ؟) .

المبحث الثاني : توجيه نصوص عُلوّ الله في السماء .

المبحث الثالث : توجيه النصوص الموهمة أن الله في السماء والأرض .

المبحث الرابع : توجيه نصوص الظرف (فوق) .

المبحث الخامس : توجيه نصوص الظرف (عند) .

وأما الفصل الخامس فمعقود لنصوص القضاء والقدر . وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : توجيه نصوص خلق الأعمال .

المبحث الثاني : توجيه نصوص خلق المعاصي والقبائح .

المبحث الثالث : توجيه نصوص إرادة المعاصي والقبائح .

المبحث الرابع : توجيه نصوص تعليل أفعال الله .

ثم تُجمل الخاتمة ما انتهت إليه الدراسة من نتائج ، في ضوء ما عرضت له .

وبعد ، فما كان طريقي هذا سالمًا من عقبات ، أو خاليًا من مشقات ، فسعة الميدان واضطراب الفرسان فيه يحتاج إلى جَلْدٍ صبور . فتأثر الأشاعرة بعقيدتهم وتأثيرهم في غيرهم يحتاج إلى كثيرِ ذهابٍ وإياب ، وغدوّ ورواح بين كتب الكلام والتفسير والحديث وشروحه ، وكتب النحو واللغة والبلاغة كذلك . ولا أزعم أني صاحبُ عُذْرَتِها ، ولكني اجتهدت واجتهدت ، ونظرت فيما يسّر الله لي النظرَ فيه من ذلك . وأنا أعرضه هنا ، ولا أدّعي أني استقصيتُ أو أحطتُ . فإن فاتتني أشياء أو فتّها ، ففيما ذكرت مثال لما تركت ، وفيما عرضت دليل على ما أضعت .

ثم إني لمّا التزمت في رسالتي هذه استخلاصَ مسائل النحو واللغة من بين مباحث علم الكلام ، كان تخليص تلك المسائل من شوائب الكلام أمرًا يسهل تارة ، ويصعب أخرى . ولقد اجتهدت ما وسعني الاجتهاد أن أوفيَ بما التزمت . فإن ندَّ في البحث ما يُنكَر من ذلك ، فما هو إلا لضرورةٍ اقتضاها المقام ، أو استطرادةٍ انجرّ إليها القلم . فَلْيَلتمسْ لي القارئُ عذرًا ؛ إن الحسناتِ يُذهبن السيئاتِ .

هذا ، ولم يكن الخوض في هذه اللجة أمرًا ميسورًا لضعيف ، قصير الباع ، قليل الإبحار مثلي ، فإن هذا الموضوع يتعلق بأوّل مسائل الدين وأَوْلاها وأعلاها . ألا وهو العقيدة ، التي هي أصل الأصول ، ومفتاح الوصول . والبحث فيها أمر جلَل . وخوضُ غِمارها ذو وجهين : أحدهما يدعو المرء بإلحاحٍ إلى الإقدام ، والآخر ينادي عليه بإشفاقٍ إلى الإحجام . فخطر العقيدة وعلوّ مقامها يجعل موضوعنا هذا على ذات القدر من الخطر وعلوّ المقام . وتغدو اللغة معه ذات مذاق خاص ، يلتذُّ الباحث بالنظر فيها كما يلتذّ الخاشعون القانتون وهم يتقربون إلى الله بالركوع والسجود . ولكنّ زمام الأمور يتفلّت من العالم ، بَلْهَ المتعلّم . وليس الزلل في هذا الأمر بهيّن . وما أحد بمعصوم عن زلة ، بل زلات . وإني ، وإن كنت أجبت داعي الإقدام على منادي الإحجام ، فقد غلّبت جانب الرجاء في الله سبحانه أن يكتب لي به أجرًا ، ويدّخر لي به عنده ذُخرًا . والخوف يكتنفني ، فألتجئ منه إليه سبحانه أن يَجْبُرَ كسري ، ويُلهِمَني رشدي ، ويُسدّدَ خَطوي . وعدّتي بعد رجاء الله حسنُ قصدٍ واتباعُ سلف .

وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت ، وهو رب العرش العظيم .

التمهيد

وفيـه ثلاثــة مباحــث :

المبحث الأول : في تاريخ المذهب الأشعري

المبحث الثاني : في العقيدة الأشعريـة

المبحث الثالث : في المقدمات الضرورية

المبحث الأول
في تاريخ المذهب الأشعري

يُنسب المذهب إلى المتكلم المعروف أبي الحسن الأشعري [١] ، الذي بدأ حياته معتزليًا ، وأقام على مذهب الاعتزال مدة طويلة ، قيل : إنها أربعون سنة [٢] ، أخذ فيها علم الكلام ومذهب المعتزلة عن شيخه أبي علي الجُبّائي [٣] ، ثم تركه وتحوّل عنه – بعد ما تبيّن له خطؤه – إلى مذهب جديد [٤] .

ويتمثل هذا المذهب الجديد فيما كان عليه ثلاثة أعلام ، كانوا ينتسبون إلى أهل السنة ، وهم : ابن كُلاّب [٥] ، وأبو العباس القَلانِسي [٦] ،

---

(١) علي بن إسماعيل بن أبي بشر ، ينتهي نسبه إلى الصحابي المعروف أبي موسى الأشعري . ولد سنة ٢٦٠ هـ – على الأشهر – . كان على مذهب الاعتزال مدة ثم تركه ، وصنف الكتب في الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج . وكان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم .وهو بصري ، سكن بغداد إلى أن توفي بها سنة ٣٢٤ هـ – على الأصح – .

انظر : الخطيب – تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٦-٣٤٧ ، ابن خلكان – وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٨٤-٢٨٦ ، الذهبي – السير جـ ١٥ ص ٨٥-٨٩ .

(٢) انظر : ابن عساكر – تبيين كذب المفتري ص ٣٩ ، السبكي – طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٦ .

(٣) محمد بن عبد الوهاب ، أحد أئمة المعتزلة . كان إمامًا في علم الكلام ،وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة . ولد سنة ٢٣٥ هـ ، ومات سنة ٣٠٣ هـ .

انظر : ابن خلكان – وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٦٧-٢٦٩ .

(٤) رويت حول هذا التحول وأسبابه وطريقته رويات عدة ، بعضها يتعلق بمنامات ورؤى .

انظر : ابن عساكر – تبيين كذب المفتري ص ٣٨-٤٣ .

(٥) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطّان البصري ، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه ، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة . وكان يرد على الجهمية . وأصحابه هم الكُلابية . قال الذهبي : ((ولم أقع بوفاة ابن كلاب ، وقد كان باقيًا قبل الأربعين ومائتين)) . وقال السبكي : ((ووفاة ابن كلاب – فيما يظهر – بعد الأربعين ومائتين بقليل)) .

انظر : الذهبي – السير جـ ١١ ص ١٧٤-١٧٥ ، السبكي – طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥١ .

(٦) قال البغدادي – حين ذكر أبا علي الثقفي (٢٤٤-٣٢٨ هـ) – : ((وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي ، الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابًا)) . وقال ابن عساكر : ((أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن ... وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات ،واعتقاده موافق لاعتقادة في الإثبات)).

البغدادي – الفرق بين الفرق ص ٢٢١ ، ابن عساكر – تبيين كذب المفتري ص ٣٩٨ .

ولم أجد – فيما اطلعت عليه– من ترجمه ، سوى ما قدمت . وغالب الظن أنه من رجال النصف الثاني من القرن الثالث بعد طبقة ابن كلاب ،وفي زمان اعتزال الأشعري ، وقد يكون الأشعري أدركه بعد رجوعه عن الاعتزال ، والله تعالى أعلم .

والحارث المُحاسبي [١] . ويحدثنا الشهرستاني عن أصل هذه المسألة ، إذ يبيّن أن هؤلاء الثلاثة كانوا من جملة السلف – يعني من مثبتي الصفات المسمَّين بالصفاتية ، ويقابلهم المعتزلة الذين ينفونها – ، إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيّدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنّف بعضهم ودرّس بعض ، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه – يعني الجبائي – مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح [٢] ، فتخاصما ، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة ، فأيّد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية [٣] .

وبهذا يتضح أن سبب انحياز الأشعري إلى هذه الطائفة هو اتباع منهج علم الكلام في نصرة العقيدة . وذلك أن الأشعري كان متكلمًا بارعًا ، قد تشبع من هذا العلم ، ونبغ فيه بعد تلك المدة الطويلة التي قضاها في الاعتزال ، وتتلمذ فيها على الجبائي . فلما ترك الاعتزال ، لم يترك معه علم الكلام ، بل انحاز إلى مذهب جديد مع المحافظة على المنهج نفسه ، فوجد هؤلاء الثلاثة هم سادة هذا الفن من مثبتة الصفات الذين كانوا أعداء المعتزلة ، وكان فيهم ضالّته التي ينشد .

ولعل الأشعري بعد انحيازه إلى هؤلاء الذين أيّدوا الصفاتية بمناهج كلامية ، قد أخذ زعامة مذهبهم ، لخبرته في مذهب المعتزلة ، وبراعته في علم الكلام ، فأكثر التصنيف ، وبالغ في الرد على المعتزلة ، وأعلن انتسابه إلى أهل السنة وأصحاب الحديث ، وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل [٤] . ويحدثنا ابن عساكر بإسهاب عن مصنفات الأشعري الكثيرة جدًا ، وغالبها في العقيدة والرد على المعتزلة [٥] . وبذلك ،استطاع الأشعري إظهار المذهب الذي ينصر عقيدة الصفاتية ، وإيضاحه والإضافة إليه ، واستطاع أن ينشره ويذيعه ، فنُسب إليه .

---

(١) أبو عبد الله الحارث بن أسد ، الزاهد المعروف ، له كتب في الزهد وأصول الديانات ، والرد على المخالفين من المعتزلة والرافضة وغيرهما . ودخل في شيء من علم الكلام وصنف فيه ، فهجره الإمام أحمد وكان يصدّ الناس عنه ، فاختفى في دار ببغداد ، ومات فيها سنة ٢٤٣ هـ .
انظر : الخطيب – تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٢١١-٢١٦ ، ابن خلكان – وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٥٧-٥٨ ، الذهبي – السير جـ ١٢ ص ١١٠-١١٢ .

(٢) انظرها عند : ابن خلكان – وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٦٧ ، السبكي – طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥٠-٢٥١ .

(٣) انظر :الشهرستاني – الملل والنحل جـ ١ ص ٩٣ .

(٤) انظر : الأشعري – الإبانة ص ٢٠ .

(٥) انظر : تبيين كذب المفتري ص ١٢٨ وما بعدها .

ثم انتشر المذهب الأشعري عن طريق تلميذين مشهورين من تلامذة أبي الحسن ، كانا هما الصلةَ بينه وبين الأشاعرة الذين ظهر على أيديهم المذهب مهذبًا مفصلاً منظمًا في أواخر القرن الرابع بعد وفاة أبي الحسن بأكثر من نصف قرن . والتلميذان هما : أبو الحسن الباهلي [١] ، وابن مجاهد الطائي [٢] . وهذان هما من نقل المذهب إلى الطبقة التي تلتهما . ومن أبرز تلامذتها : القاضي الباقِلّاني [٣] ، وابن فُورَك [٤] ، وأبو إسحق الإسفراييني [٥] . وكان هؤلاء الثلاثة معًا في درس أبي الحسن الباهلي ، وكان يدرس لهم في كل جمعة مرة [٦] . وكان الباقلاني درس الكلام - أيضًا - على ابن مجاهد [٧] . فالباهلي شيخ الأستاذ أبي إسحق والأستاذ ابن فورك ، وشيخ الباقلاني أيضًا ، إلا أن الباقلاني كان أخصَّ بابن مجاهد ، وكان الأستاذان أخصَّ بالباهلي [٨] .

ويعد الباقلاني أهم شخصية أشعرية ، إذ هو أول من نظّم المذهب وهذّبه وشرحه . وفي هذا يقول ابن خلدون : ((وكثُر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري ، واقتفى طريقته من

---

(١) العلامة ، شيخ المتكلمين ، أبو الحسن الباهلي البصري ، تلميذ أبي الحسن الأشعري . برع في العقليات . وكان يقظًا فطنًا لسنًا صالحًا عابدًا . مات في حدود سنة ٣٧٠ هـ .

انظر : الذهبي - السير جـ ١٦ ص ٣٠٤ ، الصفدي - الوافي جـ ١٢ ص ٣١٢ .

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري المتكلم ، صاحب أبي الحسن الأشعري ، سكن بغداد ، وصنّف التصانيف ، ودرّس علم الكلام .

انظر : الخطيب - تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٤٣ ، الذهبي - السير جـ ١٢ ص ٣٠٥ .

(٣) أبو بكر محمد بن الطيب ، المتكلم المشهور ، بصري سكن بغداد . كان ثقة إمامًا بارعًا ، موصوفًا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب . وكان أعرف الناس بالكلام . وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين . مات سنة ٤٠٣ هـ .

انظر : الخطيب - تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٣٧٩-٣٨٢ ، ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٦٩-٢٧٠ ، الذهبي - السير جـ ١٧ ص ١٩٠-١٩٣ .

(٤) الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك - بالفاء المضمومة ، والواو الساكنة ، والكاف - الأصبهاني ، الإمام العلامة المتكلم الأديب النحوي الواعظ . أقام بالعراق مدة . وكان أشعريًا رأسًا في فن الكلام . مات سنة ٤٠٦ هـ .

انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٧٢-٢٧٣ ، الذهبي - السير جـ ١٧ ص ٢١٤-٢١٦ ، الصفدي - الوافي جـ ٢ ص ٣٤٤ .

(٥) الأستاذ إبراهيم بن محمد بن مهران ، الأصولي الفقيه الشافعي ، المتكلم الأشعري ، إمام أهل خراسان ، أحد المجتهدين . بنيت له بنيسابور مدرسة مشهورة . مات سنة ٤١٨ هـ .

انظر : الذهبي - السير جـ ١٧ ص ٣٥٣-٣٥٦ ، الصفدي - الوافي جـ ٦ ص ١٠٤-١٠٥ .

(٦) انظر : ابن عساكر - تبيين كذب المفتري ص ١٧٨ .

(٧) انظر : الخطيب - تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٤٣ ، الذهبي - السير جـ ١٧ ص ١٩١ .

(٨) انظر : السبكي - طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥٧ .

بعده تلميذه ، كابن مجاهد وغيره ، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، فتصدّر للإمامه في طريقتهم ، وهذّبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ...)) [١] .

ويظهر في زمان هؤلاء أبو منصور البغدادي [٢] ، الذي يقول في حديثه عمّن سبقه من أئمة أصول الدين وعلماء الكلام : ((وقد أدركنا منهم في عصرنا ابنَ مجاهد وابنَ الطيب وابنَ فورك وإبراهيمَ بن محمد - رضي الله عن الجميع - . وهم القادة السادة في هذا العلم)) [٣] . وكان البغدادي أكبر تلامذة أبي إسحق الإسفراييني [٤] .

وأخذ عن أبي إسحق - أيضًا - أبو القاسم الإسفراييني [٥] . وأخذ عن هذا الأخير ، إمامُ الحرمين أبو المعالي الجُوَيني [٦] . وفي عصره حدثت ، بمدينة نيسابور ، فتنة الأشاعرة التي آلت إلى خروجهم من نيسابور . وكان الجويني قد ترك نيسابور - بعدها - إلى مكة ، حيث جاور أربع سنين ، وسُمّي - لذلك - إمامَ الحرمين [٧] .

وأخذ عن الجويني ، الإمامُ المعروف أبو حامد الغزالي [٨] ، صاحب التصانيف الذائعة المشهورة في العقيدة والفقه وأصوله ، والوعظ والتصوف والرد على الفلاسفة ، وغير ذلك . ومن أبرز مشاهير الأشاعرة ، الذين ظهروا في عصر متأخر ، فخر الدين

---

(١) المقدمة ص ٤٦٥ .

(٢) عبد القاهر بن طاهر ، الفقيه الشافعي ، الأصولي الأديب ، نزيل خراسان ، له تصانيف في النظر والعقليات . مات سنة ٤٢٩ هـ .
انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٠٣ ، الذهبي - السير جـ ١٧ ص ٥٧٢-٥٧٣ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢١ .

(٤) انظر : الذهبي - السير جـ ١٧ ص ٥٧٢ .

(٥) عبد الجبار بن علي ، المتكلم ، المعروف بالإسكاف ، من أفاضل العصر وروؤس الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري . كان ورعًا قانتًا عابدًا زاهدًا . مات سنة ٤٥٢ هـ .
انظر : ابن عساكر - تبيين كذب المفتري ص ٢٦٥ ، الذهبي - السير جـ ١٨ ص ١١٧ .

(٦) عبد الملك بن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف ، ضياء الدين الشافعي ، صاحب التصانيف ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ، المجمع على إمامته . مات سنة ٤٧٨ هـ .
انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ ٣ ص ١٦٧-١٧٠ ، الذهبي - السير جـ ١٨ ص ٤٦٨-٤٧٧ .

(٧) انظر في الفتنة : السبكي - طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٦٩-٢٧١ .

(٨) محمد بن محمد الطوسي الشافعي ، صاحب التصانيف والذكاء المفرط . لازم إمام الحرمين إلى أن توفي . برع في الفقه ، ومهر في الكلام والجدل حتى صار عين المناظرين . تصوّف في آخر حياته . مات سنة ٥٠٥ هـ .
انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢١٦-٢١٩ ، الذهبي - السير جـ ١٩ ص ٣٢٢-٣٤٦ .

الرازي [١] ، صاحب التفسير الكبير ، وأحد المكثرين من التصنيف في العقيدة والأصول على المذهب الأشعري .

وعلى يدي الغزالي والرازي ، بدأت مرحلة جديدة في تقرير مسائل الأصول ، وهي خلط علم الكلام بمباحث الفلسفة . يقول ابن خلدون : ((وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى ، الغزالي رحمه الله ، وتبعه الإمام ابن الخطيب - يعني الرازي - . ثم توغّل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة ،والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين ، فحسبوه فيهما واحدًا من اشتباه المسائل فيهما)) [٢] .

وبعد ، فإلى هذا الحد ، بلغ المذهب الأشعري غايته في التنظيم ، وفي التأصيل والتفريع . وكان أولئك أهمَّ أعلامه الذين يرجع إليهم الفضل في تقريره وتفصيله ، والتأصيل له والتجديد فيه . ثم كان مَن بعدَهم قد اقتصر على ما حققوه ، واعتمد على ما قرّروه . وليس بنا غرض إلى التأريخ بعد هذا . ولستُ أزعم أنني أحطتُ بأخبار المذهب وأصحابه [٣] ، وإنما هي إشارات لابدّ منها للناظر في هذه الرسالة .

وبالله التوفيق

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي البكري التيمي ، المعروف بابن الخطيب ، المتكلم الفقيه الشافعي ، الأصولي المفسّر ،كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين . فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل . انتشرت تصانيفه شرقًا وغربًا . وكان معظمًا عند ملوك خوارزم وغيرهم ، وبنيت له مدارس كثيرة في بلدان شتى . مات سنة ٦٠٦ هـ .
انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٤٨-٢٥٢ ، الذهبي - السير جـ ٢١ ص ٥٠٠-٥٠١ ، ابن كثير - البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٥٥-٥٦ .

(٢) المقدمة ص ٤٦٦ .

(٣) انظر للتوسع في هذا : كتاب ابن عساكر - تبيين كذب المفتري ، فقد ترجم فيه الأشعري وتلاميذه وأصحابه وأعلام مذهبه إلى نصف القرن السادس الهجري .

- ويستحيل عليه سبحانه الولد والزوجة والشريك .
- والحركة والسكون ، والذهاب والمجيء ، والكون في المكان ، والاجتماع والافتراق ، والقرب والبعد من طريق المسافة ، والاتصال والانفصال ، والحجم والجرم والجثة ، والصورة والحيز والمقدار ، والنواحي والأقطار ، والجوانب والجهات – كلها لا تجوز عليه تعالى لأن جميعها يوجب الحد والنهاية .
- وكل ما تصوّر في الوهم من طول وعرض وعمق ، وألوان وهيئات مختلفة ، فصانع العالم بخلافه ، وهو قادر على خلق مثله .
- ولا يجوز حلول الحوادث في ذاته وصفاته ، لأن ما كان محلاً للحوادث لم يخلُ منها ، وإذا لم يخلُ منها كان محدثًا مثلها .
- ولا يجوز عليه سبحانه النقص والآفة .
- ولا يجوز عليه الكيفية والكمية والأينية ، لأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه : كيف هو ؟ ومن لا عدد له لا يقال فيه : كم هو ؟ . ومن لا مكان له لا يقال فيه : أين كان ؟ .
- وصانع العالم : حيّ ، قادر ، عالم ، مريد ،متكلم ، سميع ، بصير ؛ لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفًا بأضدادها ، وأضدادها نقائص تمنع صحة الفعل .
- وله سبحانه : حياة ، وقدرة ، وعلم ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر ؛ لأن من كان موصوفًا بتلك الأوصاف ثبتت له هذه الصفات .
- وكل صفة قامت بذات الباري جل جلاله لم تكن إلا أزلية قديمة ، لأن حلول الحوادث في ذاته لا يجوز .
- ولا يجوز العدم عليه سبحانه ، ولا على شيء من صفاته ، لأنه قديم بذاته وصفاته ، والقديم لا يبطل ، لأن البطلان علَم الحدوث .
- وعِلمهُ سبحانه عام في جميع المعلومات ، وقدرته عامة في جميع المقدورات ، وإرادته عامة في جميع المرادات ، علِمَها على ما هي عليه ، وأراد أن يكون ما علم أن يكون ، وأراد ألاّ يكون ما علم ألاّ يكون ، ولا يجري في مملكته ما لا يريد كونه .
- وكلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت ، لأن الحرف والصوت يتضمنان جواز التقدم والتأخر ، وذلك مستحيل على القديم سبحانه .
- وكلام الله تعالى قديم ، وكلام واحد ، وكل ما ورد في الكتب من الله تعالى باللغات المختلفة ، العبرية والسريانية والعربية ، كلها عبارات تدل على معنى كتاب الله تعالى .
- والله سبحانه لا اعتراض عليه في جميع ما يأتيه ويذره ، لا يقال فيما فعله : لِمَ فعله ؟ ولا فيما تركه : لِمَ تركه ؟ ، ولهذا لا يجوز عليه تعالى حظر ولا وجوب .

- وهو سبحانه حكيم في أفعاله ، وحقيقة الحكمة في أفعاله عز وجل وقوعها موافقة لعلمه وإرادته ، ويستحيل الظلم في وصفه لأنه لا يتصرف في غير ملكه ، ومن تصرف في ملكه فليس بظالم في أفعاله .
- والدليل على صدق المدعي للنبوة المعجزة ،ولا يجوز ظهور المعجزة على أيدي الكذابين.
- ولا يجب على الخلق شيء إلا بأمر يَرِدُ من قبل الله تعالى على لسان رسول مؤيّد بالمعجزة . وكل من أتى فعلاً أو ترك أمرًا لم يُقطع له بثواب ولا عقاب . ولا طريق في العقل إلى معرفة وجوب شيء على الخلق .
- وقد بعث الله الرسل ، وأنزل الكتب ، وبيّن الثواب والعقاب ، وأيّدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم ، وأوجب على لسانهم معرفة التوحيد والشريعة . وكل ما قالوه فهو صدق ، وكل ما فعلوه فهو حق .
- ومحمد – صلى الله عليه وسلم – رسول رب العزة ، جاءنا بالصدق في رسالته وفي جميع أفعاله وأقواله . وكان معجزته القرآن .
- والذي بعث به المصطفى – صلى الله عليه وسلم – هو الإسلام ، ومعجزته دليل على صدقه في جميع ما أخبر به .
- وقد أخبر – صلى الله عليه وسلم – أن البشر يحيون في القبور ، ويُسألون عن الدين ، ثم يعاقب العصاة وينعم أهل الطاعات إلى وقت المحشر .
- وأخبر بالحشر والنشر وإقامة القيامة ،وأنها كائنة لا يعرف وقتها إلا الله ، وأن الخلق يُحشرون ويحاسبون ، ثم يخلد أهل الجنة في الجنة في نعيم دائم ، وأنهم يرون ربهم ، ويخلد الكفار والمرتدون في عذاب جهنم ، وأن قومًا من العصاة يعاقبون في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة وبرحمة الله سبحانه ، ولا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرةٍ من إيمان . والمؤمن لا يصير كافرًا بالمعصية ، ولا يخرج بها عن الإيمان .
- وأخبر بالحساب والميزان والحوض وعذاب القبر ومنكر ونكير .
- والصراط حق ، والجنة والنار مخلوقتان .
- والإجماع حق ، وما اجتمع عليه الأمة يكون حقًا مقطوعًا على حقيقته ،قولاً كان أو فعلاً .
- ومن جملة ما اجتمع عليه المسلمون أن عشرة من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كانوا من أهل الجنة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وطلحة ، والزبير ، وسعد ، وسعيد ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبو عبيدة بن الجراح – رضي الله عنهم أجمعين – . وأجمعوا على أن نساءه وأولاده وأحفاده كلهم كانوا من أهل الجنة ، وأنهم كانوا من أعلام الدين ، لم يكتموا شيئًا من القرآن ولا من أحكام الشريعة . وكذلك أجمعوا

على خلافة الخلفاء الأربعة بعد الرسول – صلى الله عليه السلام – ، وعلى أنهم لـــم يكتمـــوا شيئًا من القرآن والشـــريعة ، بل ساروا أحسن سيرة ، ووُفقوا في السعي في تثبيت المســلمين على الدين .

- وكل من تديّن بهذا الدين الذي وصفناه من اعتقاد الفرقة الناجية ، فهو على الحق . فمـــن بدّعه فهو مبتدع ، ومن ضلّله فهو ضالّ ، ومن كفّره فهو كافر . ولا نبدّع إلا من بدّعنا ، ولا نُضلّل إلا من ضلّلنا ، ولا نكفّر إلا من كفّرنا .
- وكل ما يجب معرفته في أصول الاعتقاد فيجب على كل بالغ عاقل أن يعرفه فـــي حـــق نفسه معرفة صحيحة صادرة عن دلالة عقلية ، لا يجوز له أن يقلّد فيه .وأمّا مـــا يتعلـــق بفروع الشريعة فيجوز أن يقلّد فيه مَن كان مين أهل الاجتهاد .
- والسؤال واجب عند الحاجة ، ومن كان من أهل التقليد في أحكام الشريعة فيجـــب عليــه السؤال ،ولا يَسأل إلا من يُعتبر فيه صفات المجتهدين .
- ومن حصل له ما ذكرناه من المعارف المشروطة في صحة الاعتقاد فواجب عليه إظهاره والإقرار به عند الحاجة إليه والمطالبة به ، ولا يجوز له جحوده ولا كتمانه .

المبحث الثالث

في المقدمات الضرورية

لما كان أساس هذه الرسالة دراسة أثر العقيدة في توجيه النصوص ، فلا بُدّ من إلماحة إلى بعض مقدمات ضرورية لها كبير تعلق بالمنهج العام في التعامل مع النص عند الأشاعرة . وأهم المسائل في هذا الباب ما يتصل بثلاث قضايا تمثل حلقة وصلٍ بين العقيدة وطريقة تحمّل النص ، وهي : الحقيقة والمجاز ، والتأويل ، والعقل والنقل .

١- الحقيقة والمجاز :

الحقيقة - في اللغة - مشتقة من (الحقّ) ، ومعناه : الثابت ، وهو يُذكر في مقابلة الباطل . والحقيقة : (فعيلة) بمعنى (فاعل) ، أي : الثابتة ، أو بمعنى (مفعول) ، أي : المُثْبَتَة . وهي - في الاصطلاح - : ما أُفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به .

والمجاز - في اللغة - : (مَفْعَل) من : جازَ الشيءَ يَجوزُه إذا تعدّاه ، وجاز من هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطّاه إليه . وهو - في الاصطلاح - : ما أُفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطُلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول . فإذا عُدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة ، وُصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعَه الأصليّ ، أو جاز هو مكانَه الذي وضع فيه أولاً [١] .

---

(١) انظر فيما مضى من معنى (الحقيقة والمجاز) في اللغة والاصطلاح :
الجرجاني - أسرار البلاغة ص ٣٢٤-٣٢٦ ، ٣٦٥ ، الرازي - المحصول جـ١ ق ١ ص ٣٩٥-٣٩٧ ، ابن الأثير - المثل السائر جـ ١ ص ٥٨-٥٩ ، العلوي - الطراز جـ ١ ص ٤٦-٤٧ ، ٦٣-٦٤ .

والأصل في إطلاق الكلام أن يكون محمولاً على الحقيقة ، ولا يُعدل إلى المجاز إلا لدلالة ، فالمجاز خلاف الأصل [١] . وإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل على إرادة المجاز [٢] . وعلى ذلك ، فإن صرف اللفظ إلى معناه المجازي لا بد فيه من قرينة تدل على أن المعنى الحقيقي الموضوع له في الأصل غير مراد .

هذا ، وقد كان المجاز ، لِما فيه من سعة في صرف اللفظ عن ظاهره ،ملاذًا قريبًا للأشاعرة ، وغيرهم من المتكلمين ، في تخريج النصوص التي تتعارض مع أصولهم . وفي هذا يقول الجرجاني : ((ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان ، حمل أكثر ما ذُكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير ، وبعضها على الكناية ، وبعضها على المجاز ، مراعيًا لجزالة المعنى وفخامته ، ومُجانبًا عمّا يوجب ركاكته . فعليك بالتأمّل فيها ، وحملها على ما يليق بها)) [٣] .

٣- التأويل :

التأويل – في اللغة – : هو انتهاء الشيء ومصيره وعاقبته وآخره [٤] . والتأويل : تفسير ما يؤول إليه الشيء ، وقد أوّلته وتأوّلته تأوّلاً بمعنى [٥] . وهو من الأوْل : أي الرجوع إلى الأصل ، ومنه الموئل للموضع الذي يُرجع إليه [٦] . وآلَ الشيءُ يؤول أولاً

---

(١) انظر في تقرير هذه المسألة : العلوي – الطراز جـ ١ ص ٧٧-٧٩ .
وانظر : الرازي – المحصول جـ١ ق ١ ص ٤٧١-٤٧٥ .
(٢) انظر : الغزالي – المستصفى جـ ١ ص ٣٥٩ .
(٣) شرح المواقف (دار الطباعة العامرة) جـ ٢ ص ٣٦٧ .
(٤) انظر : ابن فارس – مجمل اللغة جـ ١ ص ١٠٧ (أول) .
(٥) انظر : الجوهري – الصحاح جـ ٤ ص ١٦٢٧ (أول) .
(٦) انظر : الراغب – المفردات ص ٣١ .

ومآلاً : رجع [١] . فتأويل الكلام : هو تفسيره وبيان معناه الذي يرجع إليه ، أو هـو عاقبته التي يصير إليها . وكلاهما فيه معنى المرجع والمصير .

أما في اصطلاح المتكلمين والأصوليين ، فللتأويل تعريفات عدة ، كلها بمعنى . فقد عرّفه الجويني بأنه : ((ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوّل)) [٢] . وقال الغزالي : ((التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر)) [٣] . وبمثل ذلك عرّفه الرازي [٤] . وقال ابن الجوزي : ((التأويل : العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه ، لدليل دلّ عليه)) [٥] . والأصل الجامع في معنى التأويل الاصطلاحي هو أن الظاهر من الكلام المؤوّل غير المراد .

ويلاحظ هنا المفارقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي . ذلك أن التأويل في اللغة يشمل كل تفسير للنص أو بيان ما يؤول إليه الكلام ، وأما في الاصطلاح فقد قصروه على صرف اللفظ عن ظاهره . وليس في أصل المعنى اللغوي ما يدل على ذلك ، إلا أن يُقال : إن العلاقة بين المعنيين في أن كليهما تفسير للنص . وحينئذٍ ، يظل التأويل الاصطلاحي مقصوراً على ما اصطُلح عليه ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، مع التنبه إلى أن (التأويل) لم يأتِ بهذا المعنى في القرآن وكلام العرب .

وبملاحظة هذا المعنى الاصطلاحي تظهر الصلة الوثيقة بين التأويل والمجاز . فالجامع بينهما أن الظاهر من اللفظ أو الكلام غير مراد ، حتى إن الغزالي قال : ((ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز)) [٦] . ولكنّ التأويل أعمّ من المجاز ، وإن كان المجاز من أهم طرق التأويل . وذلك أن التأويل - بوجه عام - هو تخريج النص بغير ظاهره ، وعلى وجه محتمل في اللغة . ثم هذا الوجه قد يرجع إلى استعمال نحوي أو لغوي سوى القول بالمجاز .

---

(١) انظر : ابن منظور - اللسان جـ ١١ ص ٣٢ (أول) .
(٢) البرهان جـ ١ ص ٥١١ .
(٣) المستصفى جـ ١ ص ٣٨٧ .
(٤) انظر : المحصول جـ ١ ق ٣ ص ٢٣٢ .
(٥) نزهة الأعين جـ ١ ص ١١٧-١١٨ .
(٦) المستصفى جـ ١ ص ٣٨٧ .

ومما يجدر التنبه له هنا ، أن التأويل لمّا كان صرفًا للكلام عن ظاهره ، فلا بدّ فيه من قرينة تدل على أن ذلك الظاهر غير مراد ، كما هي الحال في المجاز. وفي هذا يقول ابن الأثير : ((واعلم أن الأصل في المعنى أن يُحمل على ظاهر لفظه ، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل)) [١]. وهذا القيد ظاهر في معنى التأويل الاصطلاحي عند الأصوليين.

٣- العقل والنقل :

لقد كان العقل هو الأصل الذي يرجع إليه المتكلمون - ومنهم الأشاعرة - في تقرير أصول العقيدة . وذلك أن ما يحكم العقل بصحته - عندهم - فلا سبيل إلى مخالفته ، ويغدو من المسلّمات التي لا يمكن إنكارها . وقد رأوا فيما سمّوه (القواطع العقلية) طريقًا علميًا برهانيًا في إثبات حدوث العالم ووجود الخالق والكلام في صفاته وأفعاله وغير ذلك مما يتصل بمسائل العقيدة .

ولمّا كانت أمور الدين والشريعة ، في العقيدة والأحكام ، مُتلقّاةً من نصوص كتاب الله تعالى وسنة نبيّه - صلى الله عليه وسلم - ، وكان في ظاهر هذه النصوص ما يُعارض ما قرّرته عقولهم ، برزت قضية العلاقة بين العقل المتمثّل في البحث النظري الكلامي ، والنقل (أو السمع) المتمثل في نصوص الكتاب والسنة .

وذهب الأشاعرة - في حسم هذا الباب - إلى ضرورة التمسّك بالدلائل العقلية . وفي هذا يقول الجويني : ((وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل فهو مردود قطعًا ، بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يُتصوّر في هذا القسم ثبوت سمع قاطع)) [٢] . ثم أوجبوا تأويل ما يعارضها من الأدلة النقلية أو السمعية ؛ يقول الغزالي : ((وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يُتصوّر أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول . وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة . والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل)) [٣] .

---

(١) المثل السائر جـ ١ ص ٣٢ .

(٢) الإرشاد ص ٣٠٢ .

(٣) الاقتصاد ص ٢٣٢ .

وانظر : البغدادي – أصول الدين ص ٢٣ .

وتفصيل هذه المسألة عندهم - كما بيّنها الرازي فيما سمّاه قانونًا كليًا - أن الظواهر النقلية والظواهر العقلية المتعارضة ، إن صُدّقت معًا لزم الجمع بين النفي والإثبات ، وإن كُذّبت معًا لزم رفع النفي والإثبات ، وإن صُدّقت الظواهر النقلية وكُذّبت الشواهد العقلية القطعية لزم الطعن في الظواهر النقلية أيضًا ، لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية ، فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يُفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معًا ، فلم يبقَ إلا أن تُصدق الدلائل العقلية ، ويُشتغل بتأويل الظواهر النقلية أو يُفوّض علمها إلى الله . وعلى التقديرين ، فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا تصلح معارِضة للقواطع العقلية [١] .

وبعد ، فهذه أهم الأسس المعتمدة عند الأشاعرة في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة . فقد نزعوا - ابتداءً - إلى العقل ، فقرروا به أصول العقيدة . ثم نظروا فيما ورد من النقل ، فإن وافقه استدلوا به ، وإن عارضه ، فتحوا باب التأويل فيه . وكان للّغة في ذلك شأن أيّ شأن . وهذا هو أصل البحث في رسالتي هذه .

وعلى الله قصد السبيل ، ومنه التوفيق والسّداد

---

(١) انظر : الأربعين ص ١١٥ .

وانظر :أساس التقديس ص ١٧٢-١٧٣ .

الفصل الأول

كـلام الله

مدخـــــل :

يبحث هذا الفصل في توجيه الأشاعرة لنصوص القرآن والسنة ، المتعلقة بعقيدتهم في القرآن وكلام الله عز وجل . ولهم في هذا الباب مسائل حـــرّروا القــول فيــها ، ووجّــهوا نصوصها - نحويًا ولغويًا - . وذلك للاستشهاد بها علـــى مذهبــهم ، أو لتخريجــها إذا مــا عارضته . وسيقتصر القول في هذا الفصل على أشهر هذه المسائل . وستقف على قولهم فـــي كل مسألة بإيجاز في مقدمة كل مبحث من مباحث هذا الفصل - إن شاء الله - .

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الأساس اللغوي لمفهوم الكلام عند الأشاعرة .
المبحث الثاني : توجيه نصوص قِدَم كلام الله .
المبحث الثالث : توجيه نصوص نسبة الصوت إلى كلام الله .
المبحث الرابع : توجيه نصوص تفاضل آي القرآن وسوره .

المبحث الأول

الأساس اللغوي لمفهوم الكلام عند الأشاعرة

يذهب الأشاعرة إلى حدّ الكلام بأنه المعنى القائم بالنفس ، الذي يُجيله المتكلم في خَلَده ، وقد جعلت له أمارات تدل عليه ، وهي العبارات والألفاظ ، أو الرموز والإشارات ، أو الخط والكتابة . والكلام الذي يضاف إلى الله تعالى ، إن أريد به المعنى النفسي فهو صفة ذاتية قديمة لله سبحانه ، وإن أريد به الأمارات من العبارات والألفاظ فهي دوالّ تُعبّر عن كلام الله وليست إياه [١] . وهذا التفسير لمفهوم الكلام اصطلاح أشعري خالص ، لم يقل به أحد غيرهم ، كما صرّح به الرازي [٢] . والذي دفعهم إلى التزام ذلك ، أن العبارات والألفاظ دليل الحدوث ، لما فيها من تقديم وتأخير ومشابهة لكلام المخلوقين . ولم يمكنهم القول بحدوث كلام الله ، كما التزمته المعتزلة ، فذهبوا إلى إثبات مفهوم للكلام مغاير لهذه الصفات المعهودة من كلام البشر ، هو المعنى القائم بالنفس ، وسمّوه (الكلام النفسي) .

وجمهور الأشاعرة ومُحقّقوهم متفقون على أن هذا هو الكلام ، حقيقةً لا مجازاً ، كما يقول الباقلاني - بعد تفصيل المسألة - : ((فحصل من هذه الجملة أن حقيقة الكلام على الإطلاق ، في حق الخالق والمخلوق ، إنما هو المعنى القائم بالنفس)) [٣] . ثم إنهم اختلفوا في اللفظ ؛ يقول الشهرستاني : ((وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلامًا حقيقيًا ، تردّد : أهو على سبيل الحقيقة ، أم على طريق المجاز ؟ وإن كان على طريق الحقيقة ، فإطلاق اسم (الكلام) عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك)) [٤] . ومثل هذا التردّد منقول عن أبي الحسن الأشعري نفسه [٥] .

---

(١) انظر في تقرير هذه المسألة : الباقلاني - الإنصاف ص ١٠٦-١٠٨ ، الجويني - الإرشاد ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، الغزالي - الاقتصاد ص ١٤٢ وما بعدها ، الشهرستاني - نهاية الإقدام ص ٣٢٠ ، الجرجاني - شرح المواقف (دار الطباعة العامرة) جـ ٢ ص ٣٦١ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٤٣ .

(٢) انظر : المحصل ص ٢٥٧ ، ٤٠٧ .

(٣) الإنصاف ص ١٠٨ .

(٤) نهاية الإقدام ص ٣٢٠-٣٢١ .

وانظر : الجويني - الإرشاد ص ١١١ ، المتولي - الغنية ص ٩٩ ، الزبيدي - إتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ١٤٥ .

(٥) انظر : الجويني - البرهان جـ ١ ص ١٩٩ ، الغزالي - المنخول ص ٩٨ .

وظاهر من ذلك اتفاقهم على ما يناسب مذهبهم . ذلك أنهم لمّا أثبتوا الكلام صفة لله سبحانه ، جعلوا مفهوم الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، وذهبوا إلى أن هذا هو حقيقة الكلام ، لتكون صفة الكلام لله سبحانه صفة حقيقية لا مجازية .

وفي سبيل إثبات المعنى القائم بالنفس كلامًا من طريق اللغة ، عمدوا إلى الاستدلال ببعض نصوص من القرآن والسنة والشعر . منها :

- قوله تعالى : (آيتُك ألاّ تكلّم الناس ثلاثةَ أيامٍ إلا رمزًا) [آل عمران ٤١] . يقول الباقلاني : ((يعني ألا تُفهم الكلام القائم بنفسك باللسان ، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة)) [١] . ووجه الاستدلال من الآية استثناء الرمز من عموم الكلام . فالكلام - في اللغة - ليس خاصًا باللفظ ، والرمز قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس كما تدلّ عليه الألفاظ .

- قوله تعالى : (ويقولون في أنفسِهم لولا يُعذّبنا اللهُ بما نقولُ) [المجادلة ٨] . فأخبر عز وجل أن القول بالنفس قائم ، وإن لم ينطق به اللسان ، والقول هو الكلام ، والكلام هو القول [٢] .

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : (يقول الله عز وجل : أنا عند ظن عبدي بي ، وأنا معه إذا ذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) [٣] . فأثبت الذكر للنفس ، والذكر والقول والكلام واحد ، فعُلم أن حقيقة الكلام المعنى القائم بالنفس [٤] .

---

(١) الإنصاف ص ١٠٧ .

(٢) انظر : المرجع نفسه ص ١٠٩ .
وانظر : الباقلاني - التمهيد ص ٢٥١ ، المتولي - الغنية ص ١٠٢ ، الغزالي - المستصفى جـ ١ ص ١٠٠ ، الزبيدي - إتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ١٤٥ .

(٣) رواه البخاري (٧٤٠٥) - فتح جـ ١٣ ص ٣٨٤ : كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى : (ويحذركم الله نفسه) .
ومسلم - نووي جـ ١٧ ص ٢-٣ : كتاب الذكر والدعاء - باب الحث على ذكر الله تعالى .

(٤) انظر : الباقلاني - الإنصاف ص ١١٠ .
وانظر : تفسير الألوسي جـ ١ ص ١٠ .

- قول عمر - رضي الله عنه - في قصة السقيفة : (زوّرتُ في نفسي مقالةً) [١] . فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان [٢] . وسمّى تزوير الكلام في نفسه كلامًا قبل التلفظ به [٣] . والعربي الفصيح يقول : (كان في نفسي كلام) ، و (كان في نفسي قول) ، و (كان في نفسي حديث) [٤] .

- قول الشاعر :

إن الكلامَ لفي الفؤادِ وإنما جُعل اللسانُ على الفؤادِ دليلاً [٥]

وهذا البيت أشهر ما اعتمد عليه الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي ، فقد تواردوا على الاستشهاد به [٦] . ووجه الدلالة منه تصريحه بأن الكلام هو ما يكون في القلب ، وأن نطق اللسان دليل عليه ، وهذا ما يقول به الأشاعرة .

المناقشة :

لقد نصّ علماء العربية على أن حدّ الكلام في لغة العرب هو : اللفظ المركب المفيد بالوضع . فهو من جنس الألفاظ ، لا من جنس غيرها . أما تسمية ما عدا ذلك كلامًا ، كالخط والإشارة ، فمن جهة أنه يقوم مقام الكلام الموصوف بتلك الصفة [٧] . ويطلقون اسم الكلام - أيضًا - على الجمل المفيدة [٨] ، وهو المفهوم من قول سيبويه : ((واعلم أن (قلت)

---

(١) سيأتي تخريجه .

(٢) انظر : الباقلاني - الإنصاف ص ١١٠ .

(٣) انظر : البيهقي - الأسماء ص ٢٧٢-٢٧٣ .
وانظر : المتولي - الغنية ص ١٠٢ ، الزبيدي - إتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ١٤٥ .

(٤) انظر : الباقلاني - الإنصاف ص ١١٠ .
وانظر الباقلاني - التمهيد ص ٢٥١ ، المتولي - الغنية ص ١٠٢ ، الغزالي - الاقتصاد ص ١٤٣ .

(٥) يُنسب للأخطل ، وليس في أصل ديوانه ، وإنما جعله محقق الديوان في الملحق نقلاً عن (شذور الذهب) لابن هشام ص ٢٨ ؛ انظر : شعر الأخطل ، تحقيق أنطوان صالحاني اليسوعي ، ص ٥٠٨ .

(٦) انظر : الباقلاني - الإنصاف ص ١١٠ ، التمهيد ص ٢٥١ ، الجويني - الإرشاد ص ١١١ ، لمع الأولة ص ٩١ ، المتولي - الغنية ص ١٠٢ ، الغزالي - الاقتصاد ص ١٤٣ ، المستصفى جـ ١ ص ١٠٠ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام ص ٣٢٣ ، الرازي - المحصل ص ٤٠٨ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٤٣ .

(٧) انظر : الشلوبين - شرح المقدمة الجزولية الكبير جـ ١ ص ١٩٦ .

(٨) انظر : ابن منظور - اللسان جـ ١٢ ص ٥٢٣ (كلم) .

إنمـــا وقعــت في كــلام العرب على أن يُحكى بها ، وإنمـا تحكي بعد القول ما كـــان كلامًا ، لا قولاً)) [١] ، عنى بالكلام الجمــل ، وبــالقول المفــردات ، ولا يريـد أنّ القــول مخصوص بالمفردات ، فإن إطلاقه على الجمل سائغ باتفاق [٢] . فــالكلام - مطلقًــا - اسـم يتناول اللفظ والمعنى ، وهذه هي حقيقته في لغة العرب التي نزل بها القرآن .

وقد نصّ بعض النحاة على أن المعنى القائم بالنفس يُسمّى كلامًا في اللغة . ولعلّ ذلك سرى إليهم من تقريرات الأشاعرة . ويدل عليه أن النصوص التي يستدلون بها هي بعض مـا يستدل به الأشاعرة . ومن أولئك ابن يعيش وابن هشام والسيوطي ، واستدلوا جميعًا بشـــعر الأخطل [٣] . وكذلك ابن عصفــور ، واســتدل بشعر الأخطــل - أيضًا - ، وبقوله تعــالى : (ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله) [٤] . ولكنّ أحدًا من هؤلاء النحاة لـم يجعـل المعنـى النفسي هو حقيقة الكلام ، بل عدّوه أحد الأنواع التي قد يُطلق عليها اسم (الكلام) في اللغة . ولكنّا لا نعدم من تبع الأشاعرة على مقالتهم ، كالفيومي الذي جعل الكلام - في الحقيقة - هــو المعنى القائم بالنفس ، واستدل بقولهم : (في نفسي كلام) ، وبقوله تعالى : (ويقولون فــي أنفسهم) ، وبشعر الأخطل ، ثم قــال : ((ومن جعلــه حقيقــة فــي اللســان ، فإطـــلاق اصطلاحي ، ولا مشاحة في الاصطــلاح)) [٥] . وقريب مــن هذا ما نجـده عنـد بعـض المتأخرين من أصحاب الحواشي [٦] .

---

(١) الكتاب جـ ١ ص ١٢٢ .

(٢) انظر : ابن مالك - شرح التسهيل جـ ١ ص ٤ .

(٣) انظر : ابن يعيش - شرح المفصل جـ ١ ص ٢١ ، ابن هشام - شرح شذور الذهـب ص ٢٨ ، السـيوطي - المطـالع السعيدة جـ ١ ص ٨٦-٨٧ .

(٤) انظر : ابن عصفور - شرح جمل الزجاجي جـ ١ ص ٨٥-٨٦ .

(٥) الفيومي - المصباح المنير جـ ٢ ص ٧٤١ .

(٦) انظر : حاشية الخضري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك جـ ١ص ١٦ ، الأهدل - الكواكـب الدريـة علـى متممـة الأجرّومية للحطّاب جـ ١ ص ٦ .

والحاصل أن من أجاز اتصال الاستثناء في الآية ، إنما أجازه من باب التوسع ، وتنزيل الرمز منزلة الكلام لإفهامه المراد .

والراجح أن الاستثناء منقطع ، لأن الآية المذكورة كانت عدم القدرة على محادثة الناس بنطق اللسان ، وهو المفهوم من الكلام عند الإطلاق . ويدل على ذلك قوله تعالى في موضع آخر : (آيتك ألاّ تكلّم الناسَ ثلاثَ ليالٍ سويًا . فخرجَ على قومِه من المحرابِ فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرةً وعشيًا) [مريم ١٠-١١] . وقد احتج ابن تيمية بترك الاستثناء في هذه الآية – مع أن القصة واحدة – على أن الاستثناء في الأولى منقطع [١] . فلو كان الرمز من جنس الكلام ، لَما حُذف من آية مريم ، فإن قوله تعالى فيها : (فأوحى إليهم) – مع عدم الاستثناء – دليل على أن هذا الإيحاء – كيفما كانت طريقته – ليس كلامًا ، لأنه لو كان كذلك لم تكن الآية في عدم التكليم قد تمّت .

وأما قوله تعالى : (ويقولون في أنفسِهم لولا يعذبنا اللهُ) ، فإن معناه عند كثير من المفسّرين أنهم كانوا يقولون ذلك فيما بينهم [٢] ، أي يُحدّث بعضهم بعضًا بذلك . وهذا كقوله تعالى : (تقتلون أنفسكم) [البقرة٨٥] ، أي يقتل بعضكم بعضًا ، وقوله : (ولا تلمزوا أنفسكم) [الحجرات ١١] ، أي لا يلمز بعضكم بعضًا .

وعلى تقدير أنهم قالوه في قلوبهم ، فيرى ابن تيمية أنه قول مقيّد بالنفس [٣]. وذكر غيره أنه مجاز ، لأنه إنما دلّ على المعنى النفسي بالقرينة ، وهي قوله : (في أنفسهم) ، ولو أُطلق لما فُهم منه إلا العبارة [٤] . فتقييد القول هنا بقوله : (في أنفسهم) جعل له مدلولاً

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى جـ ٧ ص ١٣٦ .

(٢) انظر : تفسير البيضاوي جـ ٥ ص ١٩٤ ، تفسير النسفي جـ ٤ ص ٣٤٤ ، تفسير أبي السعود جـ ٨ ص ٢١٩ ، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين جـ ٤ ص ١٧٢ ، الشوكاني – فتح القدير جـ٥ ص١٨٧ ، تفسير الألوسي جـ ٢٨ ص ٢٦.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى جـ ٧ ص ١٣٥ .

(٤) انظر : ابن النجار – شرح الكوكب المنير جـ٢ ص ١٥ .

خاصًا . فالقول - عند الإطلاق - يتناول اللفظ والمعنى ، وعند التقييد يُخصّ بما قُيّد به .

وأما قوله تعالى في الحديث القدسي : (فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) ، فليس فيه أن هذا الذكر مجرد معنى قائم بالنفس دون تلفظ بحروف ، بل غايته إثبات الذكر للعبد بينه وبين نفسه ، أي ليس معه أحد . ويدلّ عليه قولُه بعدَه : (وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم) . فقوله : (في نفسه) و (في ملأ) وقعا موقعًا واحدًا ، وهما حالان من فاعل (ذكَرَ) ، أي حالَ كونه مع نفسه ، وحالَ كونه مع ملأ . ويمكن إجراء هذا الحديث مجرى الآية السابقة ، فيقال : إن الذكر هنا مقيّد بالنفس ، فيُخصّ بما قُيّد به بدلالة القرينة .

وقد استدلّ الذهبي بهذا الحديث على أن كلام الله ليس خاصًا بالكلام النفسي كما ذهب إليه الأشاعرة ؛ قال : ((وفيه التفريق بين الكلام النفسي والكلام المسموع ، فهو تعالى متكلم بهذا وبهذا)) [1] ، يعني قولَه : (ذكرتُه في نفسي) و (ذكرتُه في ملأ) . فمن احتج بجزء الحديث الأول على إثبات كلام النفس ، ترك جزءه الآخر الذي فيه إثبات الكلام المسموع .

وأما قول عمر - رضي الله عنه - : (زورّتُ في نفسي مقالةً) ، فلفظه المرويّ في الصحيح : (وكنتُ قد زوّرتُ مقالةً أعجبتني) [2] . ومعنى (زوّرتُ) : هيّأتُ وأصلحتُ ، والتزوير : إصلاح الشيء [3] . ويشهد لذلك الروايةُ الأخرى : (قد هيأتُ كلامًا قد أعجبني) [4] . فيكون المراد أنه هيّأ كلامًا وأصلحه ، أي أعدّ ألفاظًا دالة على معانٍ ليتكلّم بها . فهي إنما سُمّيت كلامًا من حيث إنها ألفاظ مقدّرة ، فرجع الأمر إلى أن الكلام هنا هو اللفظ الدالّ على معنى . ويدلّ على ذلك أنه قد ورد في سياق القصّة قول عمر في أبي بكر : (والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري ، إلا قال

---

(١) العلو جـ ١ ص ٤٧٤ ، ومختصره ص ٩٤ .

(٢) رواه البخاري (٦٨٣٠) - فتح جـ ١٢ ص ١٤٥ : كتاب الحدود - باب رجم الحبلى من الزنا إذا أُحصنت .

(٣) انظر : الهروي - الغريبين جـ ٣ ص ٨٣٧ ، ابن منظور - اللسان جـ ٤ ص ٣٣٦-٣٣٧ (زور).

(٤) رواها البخاري (٣٦٦٨) - فتح جـ ٧ ص ٢٠ : كتاب فضائل الصحابة - باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : (لو كنت متخذًا خليلاً) .

في بديهته مثلّها أو أفضلَ منها حتى سكت) [١] . فعُمر كان زوّر كلماتٍ ، أي ألفاظًا دالة على معانٍ . ثم إنه لم يوصف قطّ بأنه قالها ، وإنما القائل هو أبو بكر ، لأنه الناطق بتلك الكلمات المزوّرة .

ومثل هذا يُقال في قولهم : (في نفسي كلام) ونحوه ، أي في نفسي ألفاظ دالة على معانٍ أريد أن أتكلم بها . ويُمكن أن يُجاب عن هذا ونحوه بأنه كلام مقيّد بالنفس ، وهذا القيد قرينة صارفة له عن إرادة مطلق الكلام ، كما هو الحال في النصّين السابقين .

وأما الشعر المنسوب إلى الأخطل ، فقد شكّك بعضهم في صحته [٢] . وأجاب ابن تيمية عن الاستدلال به ، بأن الأخطل لم يُرد أن يذكر مُسمّى الكلام ، وإنما أراد - إن كان قال ذلك - ما فسّره به المفسّرون للشعر : أن أصل الكلام من الفؤاد ، وهو المعنى ، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا تثق به [٣] . وأجاب بعضهم بأنه مجاز عن مادة الكلام ، وهو التصوّرات المصحّحة له ، إذ مَن لا يُتصور منه معنى ما يقول ، لا يوجد منه كلام ، ثم هو مبالغة من هذا الشاعر في ترجيح الفؤاد على اللسان [٤] .

وأيًا ما كانت صحة هذا الشعر ، ومهما كان مراده ، فإن العلماء إنما يحتجون بشعر العرب على استعمال نحوي أو لغوي ، لتنضبط قواعد العربية . أما الأفكار التي تنقدح في أذهان الشعراء ، فيرسلونها منظومة ، فلا تكون حجة في اللغة ، لأنها لا تعدو أن تكون كسائر آراء الرجال التي تحتمل الصواب والخطأ . ولذلك ، لم نجد من علماء اللغة الأوائل من يستشهد بهذا الشعر على أن حقيقة الكلام هي المعنى القائم بالنفس ، كما قرره

---

(١) رواه البخاري (٦٨٣٠) - انظر الحاشية (٢) في الصفحة السابقة.

(٢) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ ٧ ص ١٣٨ ، الذهبي - العلو جـ ٢ ص ١٣٧٣ ، ومختصره ص ٢٨٥ ، ابن أبي العز - شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٤ ، ابن النجار - شرح الكوكب المنير جـ ٢ ص ٣٣ ، ٤٢ .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى جـ ٧ ص ١٣٩ .

(٤) انظر : ابن النجار - شرح الكوكب المنير جـ ٢ ص ١٦ .

الأشـــاعرة . ولعل الغزالي قد أدرك ذلك ، فقال بعد ذكر الشعر : ((وما ينطق به الشـــعراء يدل على أنه من الجليّات التي يشترك كافة الخلق في دركها ، فكيف يُنكر)) [١] . ومعلـوم أن الاستشهاد بالشعر لتقرير قاعدة لغوية ، لا يُحتاج فيه أن يكون جليًا يشترك الخلق كافـــةً فـــي دركه .

وبعد ، فالناظر في جميع أدلة الأشاعرة - على ما فيها من بحث - يجـــد أن غايتـــها إثبات أن المعنى القائم بالنفس قد يُسمى كلامًا في اللغة ، وهو ما قرّره بعض النحاة كما بينتـــه آنفًا . أما التدليل على أن الكلام – على الإطلاق – هو المعنى القائم بالنفس ليس غـــير ، وأن حقيقة كـــلام الله هي هذا ، فليس فيها عليه دليل .

وقد جاء في السنة أدلة صريحة في أن المعاني القائمة بالنفوس ليست كلامًا . منـــــها حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - ، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قـــال : (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدّثت به أنفسَها ما لم تعمل أو تتكلم) [٢] . ومنها حديث أبـــي هريـــرة - أيضًا - قال : (جاء ناس من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - ، فسألوه : إنا نجـــد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به . قال : وقد وجدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذاك صريح الإيمان) [٣] . ففي هذين الحديثين تفريق واضح بين الكلام وحديث النفس أو المعنى النفسي ، وفيهما دليل على أن الكلام - عند الإطلاق - يراد به نطق اللسان ، وهو مـــا يتنـــاول اللفـــظ والمعنى جميعًا . والله تعالى أعلم .

---

(١) الاقتصاد ص ١٤٣ .

(٢) رواه البخاري (٥٢٦٩) – فتح جـ ٩ ص ٣٨٨ : كتاب الطلاق – باب الطلاق في الإغلاق .
ومسلم – نووي جـ ٢ ص ١٤٧ : كتاب الإيمان – باب بيان تجاوز الله عن حديث النفس .
وانظر في الاستدلال بهذا الحديث على التفريق بين الكلام وحديث النفس :
ابن تيمية – مجموع الفتاوى جـ ٧ ص ١٣٣ ، ابن أبي العز – شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٥ .

(٣) رواه مسلم – نووي جـ ٢ ص ١٥٣ : كتاب الإيمان – باب بيان الوسوسة في الإيمان .

المبحث الثاني

توجيه نصوص قِدَم كلام الله

مذهب الأشاعرة أن القرآن كلام الله ، وكلام الله سبحانه لا يوصف بالحدوث ، لأنه صفة من صفات ذاته ، وصفات ذاته قديمة غير مخلوقة ولا محدثة [1] . وذهب المعتزلة إلى القول بخلق القرآن وحدوث كلام الله ، وتمسّكوا في ذلك بنصوص من القرآن . وقابلهم الأشاعرة بتوجيه تلك النصوص ومَنْع الاستدلال بها . ولمّا كان القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق عقيدة أهل السنة جميعًا ، لم يكن للأشاعرة اختصاص في توجيه النصوص دون غيرهم ، سوى ما كان له تعلق بمذهبهم في مفهوم الكلام ، كما سأبينه إن شاء الله . وأنا ذاكرٌ من النصوص أهمَّها على سبيل التمثيل لا الحصر :

- (ألا لَه الخلقُ والأمرُ) [الأعراف ٥٤] .
- (وكانَ أمرُ اللهِ مفعولاً) [النساء ٤٧ ، الأحزاب ٣٧] .
- (إنّا جَعلناه قرآنًا عربيًا) [الزخرف ٣] .
- (ما يأتيهم مِن ذِكرٍ من ربّهم مُحدَثٍ إلا استَمَعوهُ وَهم يلعبونَ) [الأنبياء ٢] .
- (وَما يأتيهم مِن ذِكرٍ من الرّحمن مُحدَثٍ إلا كانوا عنه مُعرِضينَ) [الشعراء ٥] .

التوجيه :

أما قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) ، فاستدل به الأشاعرة وأهل السنة على أن كلام الله غير مخلوق ، إذ فرّقت الآية بين الخلق والأمر بحرف الواو الذي يقتضي المغايرة بين الشيئين [2] . وهذا مبنيّ على أن (الأمر) هنا مصدر أمر يأمر ، وهو من أنواع الكلام .

---

(١) انظر في هذه المسألة : الأشعري - اللمع ص٣٣ ، الباقلاني - الإنصاف ص٣٧ ، التمهيد ص٢٣٧ وما بعدها ، البغدادي - أصول الدين ص١٠٦-١٠٧ ، الجويني - الإرشاد ص١١٨ ، الرازي - الأربعين ص١٧٩ .

(٢) انظر : الأشعري - الإبانة ص٦٣-٦٥ ، الباقلاني - الإنصاف ص٧١ ، التمهيد ص٢٤٠ ، البيهقي - الاعتقاد ص١٩٢-١٩٣ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام ص٣٠٧ ، الرازي - التفسير الكبير جـ١٤ ص١٢٣ ، تفسير البغوي جـ٢ ص١٦٥ ، تفسير القرطبي جـ ٧ ص٢٢١-٢٢٢ ، ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ٦ ص١٧ ، ابن حجر - فتح جـ١٣ ص٥٣٢-٥٣٥ .

وعارضهم المعتزلة بأنّ مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين ، كما في قوله تعالى : (وإذ أخذنا منَ النبيّين ميثاقَهم ومنكَ ومِن نوحٍ) [الأحزاب ٧] ، وقوله تعالى : (فيها فاكهةٌ ونخلٌ ورمّانٌ) [الرحمن ٦٨]. وعلى ذلك ، فالأمر من نفس الخلق [١] ، أي أنه من عطف الخاص على العام . وأجاب الرازي بأنه « لو كان الأمر داخلاً تحت الخلق ، كان إفراد الأمر بالذكر تكريراً محضًا ، والأصل عدمه . أقصى ما في الباب أنّا تحمّلنا ذلك في صُور لأجل الضرورة ، إلا أنّ الأصل عدم التكرير » [٢] . وذَكَر غيره أن الأمر لو كان مخلوقًا ، لكان تقدير الكلام : ألا له الخلق والخلق ، وهذا من فاسد الكلام [٣].

ثم أورد المعتزلة قوله تعالى : (وكان أمرُ اللهِ مفعولاً) واستدلوا به على أن الأمر مخلوق [٤] . وفي الجواب عن هذا ذكر الأشاعرة وأهل السنة ثلاثة أوجه :

الأول : أن (الأمر) هنا واحد الأمور دالّ على جنسها ، وليس واحد الأوامر . واقتصر على هذا الوجه الباقلاني وابن عطية في آية النساء ، وبه بدأ أبو حيان والسمين الحلبي [٥] . وهو مقتضى توجيه الرازي إذ قال في استدلال المعتزلة : « وهذا في غاية السقوط ، لأن الأمر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل ، قال تعالى : (وما أمرُ فرعونَ برشيدٍ) [هود ٩٧] ، والمراد ههنا ذاك » [٦] .

الثاني : أن (الأمر) بمعنى المأمور ، مصدر وقع موقع المفعول [٧] . واقتصر على هذا الوجه الطبري وابن تيمية وابن حجر [٨] . والمعنى أن كل ما أمر الله به كائن موجود لا محالة .

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار : المغني جـ٧ ص١٧٧ ، شرح الأصول الخمسة ص٥٤٤ ، تنزيه القرآن ص١٤٨ .

(٢) التفسير الكبير جـ١٤ ص١٢٤ .

(٣) انظر : الباقلاني – التمهيد ص٢٤٠ ، الشهرستاني – نهاية الإقدام ص٣٠٧ ، تفسير القرطبي جـ٧ ص٢٢٢ .

(٤) انظر : القاضي عبد الجبار – المغني جـ٧ ص٨٨ ، شرح الأصول الخمسة ٥٤٤ ، متشابه القرآن جـ ١ ص١٨٦-١٨٧.

(٥) انظر : الباقلاني – التمهيد ص٢٤٩ ، الإنصاف ص٧٥ ، ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ٤ ص ٩٢ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ ٣ ص ٢٧٩ ، السمين الحلبي – الدر المصون جـ١ ص٣٧٥ .

(٦) التفسير الكبير جـ١٠ ص١٢٣ .

(٧) انظر : تفسير القرطبي جـ٥ ص٢٤٥ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ٣ ص ٢٧٩ ، السمين الحلبي – الدر المصون جـ١ ص٣٧٥ .

(٨) انظر : تفسير الطبري جـ٨ ص٤٤٨ ، ابن تيمية – مجموع الفتاوى جـ٨ ص٤١٢-٤١٣ ، ابن حجر – فتح جـ١٣ ص ٤٣٩ .

الثالث : أن الأمر على بابه ، مصدر : أمر يأمر . والمعنى : إذا أمر الله بأمر فإنه لا يُخالَف ولا يُمانَع . وهذا قول ابن كثير في الآية [1] . وهو مقتضى توجيه ابن عطية لآية الأحزاب ، وتبعه عليه أبو حيان ، قال ابن عطية : (((وكان أمر الله مفعولاً) فيه حذف مضاف ، تقديره : وكان حكم أمر الله ، أو مُضمّن أمر الله ، وإلا فالأمر قديم لا يوصف بأنه مفعول)) [2] .

وأما قوله تعالى : (إنا جعلناهُ قرآنًا عربيًا) ، فاحتج به المعتزلة على خلق القرآن بناءً على أن (جعل) بمعنى (خلق) [3] . وجعل الزمخشري هذا أحدَ وجهين في الآية ؛ قال : (((جعلناه) بمعنى صيّرناه معدّى إلى مفعولين ، أو بمعنى خلقناه معدّى إلى واحد ، كقوله تعالى : (وجعلَ الظلماتِ والنورَ) [الأنعام ١] ، و (قرآنًا عربيًا) حال)) [4] .

وأجاب الأشاعرة وأهل السنة عن ذلك بأنّ الفعل (جعلَ) في الآية ليس بمعنى خَلَقَ ، لأنه معدّى إلى مفعولين ، كما في قوله سبحانه : (الذينَ جعَلوا القرآنَ عِضينَ) [الحجر ٩١]، وقوله تعالى : (وجَعلوا الملائكةَ الذينَ هم عبادُ الرحمنِ إناثاً) [الزخرف ١٩] . وهذا إنما يكون بمعنى التسمية والتصيير ، وأمّا الذي بمعنى (خلَق) فلا يتعدى إلا إلى مفعول واحد [5]. ونص بعض النحاة واللغويين على أنّ معنى (جعلناه) في الآية : بيّناه أو سمّيناه أو صيّرناه ، ونحو ذلك [6] . وفي هذا ما يمنع استدلال المعتزلة .

واحتج المعتزلة - أيضًا - بقوله تعالى : (ما يأتيهم من ذكرٍ من ربّهِم مُحدَثٍ إلا

---

(١) انظر : تفسير ابن كثير جـ١ ص٥٠٨ .

(٢) المحرر الوجيز جـ١٢ ص٧٣ ، وانظر : أبو حيان - البحر المحيط جـ٧ ص٢٢٧ .

(٣) انظر : القاضي عبد الجبار - المغني جـ٧ ص٩٤ ، تنزيه القرآن ص٣٧٧ .

(٤) الكشاف جـ٤ ص ٢٣٦ .

(٥) انظر : الباقلاني - التمهيد ص٢٤٩-٢٥٠ ، الإنصاف ص٧٥-٧٦ ، البيهقي - الأسماء ص٢٢٩ ، الاعتقاد ص١٩٥ ، تفسير القرطبي جـ١٦ ص٦١ ، ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ١٢ ص٥٢٢ ، ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ص١٧٤ ، تفسير الألوسي جـ٢٥ ص ٦٤ .

(٦) انظر : الزجاج - معاني القرآن جـ٤ ص٤٠٥ ، النحاس - إعراب القرآن جـ٣ ص٧٧ ، الأزهري - التهذيب جـ١ ص٣٧٣ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ١٣ ص١٩٧ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ٨ ص٦ .

استمعوهُ وهم يلعبونَ) ، وقوله تعالـى : (وما يأتيهم من ذكرٍ من الرّحمن مُحدَثٍ إلا كانـوا عنه مُعرضين) ، على خلق القرآن ، فقد وُصف الذكر - وهو القرآن - بأنه مُحدَث ، وهـذا نصّ في حدوثه [١] .

وفي توجيه ذلك ذكر المفسرون ثلاثة أوجه [٢] :

الأول : أن الذكر هو القرآن ، والمُحدَث تنزيلُه لا هو نفسه [٣] .

الثاني : أن الذكر هنا ليس هو القرآن ، بل هو وعظ الرسول – صلـى الله عليـه وسـلم – وتذكيره ، وقد قال الله تعالى لنبيه : (وذَكِّر فإنّ الذكرى تنفعُ المؤمنينَ) [الذاريات ٥٥]. وهذا جواب الأشعري ، وذكره بعض أصحابه [٤] .

الثالث : أن الذكر هو النبي – صلى الله عليه وسلم – نفسه ، فقد سمّاه الله تعالى ذكـراً فـي قوله تعالى : (قد أنزلَ اللهُ إليكم ذكراً . رسولاً يتلو عليكم آيات الله) [الطلاق ١٠-١١] [٥].

المناقشـــة :

إن الاستدلال بقوله تعالى : (ألا له الخلق والأمر) ، على أن كلام الله غير مخلـوق ، ليس حاسماً من جهة اللغة والسياق . ذلك أنّ لفظ (الأمر) هنا يحتمل معاني عدة . فقد أجـاز فيه ابن عطية كونه واحد الأمور [٦] . وفسّره الراغب والسمين الحلبي بالإبداع [٧] . وقال ابن كثير : (((ألا له الخلق والأمر) أي له الملك والتصرف)) [٨]. وهذا الأخير يقويـه سـياق الآية : (إن ربكم اللهُ الذي خلَقَ السّموات والأرضَ في ستةِ أيامٍ ثم استوى على العرشِ يُغشي الليلَ النهارَ يطلبُهُ حثيثاً والشمسَ والقمرَ والنجومَ مسخراتٍ بأمرِهِ ألا له الخلقُ والأمرُ تبـارك الله ربّ العالمين) [الأعراف ٥٤]. وظاهر من الآية أن الله هو الذي خلَق الخلق وهو الـذي

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار - المغني جـ٧ ص٨٧ ، شرح الأصول الخمسة ص٥٣٢ .

(٢) انظر : ابن الجوزي : زاد المسير جـ٥ ص٥٣٩ ، تفسير القرطبي جـ١١ ص٢٦٧-٢٦٨ ، ابن عطية - المحرر الوجـيز جـ١٠ ص١٢٢-١٢٣ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ٦ ص٢٧٥ .

(٣) وانظر : تفسير الطبري (دار الفكر) جـ١٧ ص٢ ، الهـروي - الغريبين جـ٢ ص٤١٢ ، تفسـير البيضاوي جـ٤ ص٤٥ ،١٣٣ ، ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ١٢ ص٥٢٢ ، السمين الحلبي - عمدة الحفاظ جـ١ ص٤٣٧ .

(٤) انظر : الأشعري - الإبانة ص١٠٢ ، الباقلاني - التمهيد ص٢٤٨ ، الإنصاف ص٧٤-٧٥ ،البيهقي - الاعتقاد ص١٩٥.

(٥) وانظر : الباقلاني - التمهيد ص٢٤٨ ، الإنصاف ص٧٥ .

(٦) انظر : المحرر الوجيز جـ٥ ص٥٢٨ .

(٧) انظر : الراغب - المفردات ص٢٤ ، السمين الحلبي - عمدة الحفاظ جـ١ ص١٢٧ .

(٨) تفسير ابن كثير جـ٢ ص٢٢٦ .

يدبره ويصرّفه . ويشهد لذلك قوله تعالى في سياق مشابه : (إنّ ربّكم اللهُ الذي خلق السّمواتِ والأرضَ في ستةِ أيامٍ ثمّ استوى على العرشِ يُدبّر الأمرَ) [يونس ٣] . ولذلك قال أبو حيان في الاستدلال المذكور : ((وهو استدلال ضعيف ، إذ لا يتعيّن حمل اللفظ على ما ذكر ، بل الأظهر خلافه)) [١] .

أما الوجوه الثلاثة في تخريج قوله تعالى : (وكان أمرُ اللهِ مفعولاً) ، فجائزة من طريق اللغة . والوجه الثالث يبيّن ضعف استدلال المعتزلة ، لأن (الأمر) ، وإن فسّر بأنه أحد أنواع الكلام ، فإن ذلك لا يقتضي القول بخلقه ، بل غايته أن أمر الله يُمتثل ويُنفذ ، فيقع على ما أمر به لا محالة . وعلى ذلك ، فإن قول من قال من الأشاعرة وغيرهم : إن الأمر هنا ليس واحد الأوامر - فراراً من استدلال المعتزلة - لا وجه له . وأما احتجاج المعتزلة بآية (إنا جعلناه قرآناً عربياً) ، وأن (جَعَلَ) هنا بمعنى خَلَقَ ، فمخالف لما هو معروف في اللغة من الفرق بين الفعل المعدّى لمفعول واحد والمعدّى لمفعولين [٢] . والفعل (جعل) إذا نصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر - كما في الآية - فهو من أفعال التحويل أو التصيير ، ولا يكون بمعنى خَلَقَ .

أما قوله تعالى : (ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم مُحدثٍ) ، وقوله : (وما يأتيهم من ذكر من الرّحمن مُحْدثٍ) ، فإن منشأ النزاع فيه ما أصّله المتكلمون من أن لفظي (محدث) و(مخلوق) بمعنى واحد [٣] . وهذا ما لا تقتضيه اللغة ، فإن معنى المحدث هو الجديد ، ومنه الحديث ، وهو ضد القديم ، والقديم هو المتقدم على غيره . وكلاهما ليس من الخلق أو عدمه في شيء إلا في اصطلاح المتكلمين . والقرآن إنما خاطب العرب بما يعرفونه من لغتهم ، لا بما اصطلح عليه المتكلمون . فلا محظور في وصف بعض ما أُنزل من القرآن بأنه مُحدَث ، أي جديد ، سواء في تكلّم الله به أم في نزوله على النبي - صلى الله عليه وسلم - .

وتفسير الذكر في الآيتين بغير القرآن بُعد عن ظاهر الآية وعمّا يقتضيه السياق . ويدل على ذلك وجهان :

---

(١) البحر المحيط جـ٤ ص٣١٢ .

(٢) انظر : النحاس - إعراب القرآن جـ٣ ص٧٧ .

(٣) انظر مثلاً : الأشعري - مقالات ص٥٤١ . وانظر : ابن حجر - فتح جـ ١٣ ص ٤٩٧ .

الأول : وصفُ الذكر بأنه (من ربهم) و(من الرحمن) ، وهذا ينصرف ابتداءً إلى القرآن نفسه .

الثاني : قوله تعالى : (إلا استمعوه) ، إذ عدّي الفعل إلى المفعول بغير واسطة ، وهذا يعني أن الضمير يعود إلى المسموع نفسه لا المسموع منه ، ونظيره قوله تعالى : (وإذ صَرَفنا إليكَ نفراً من الجنّ يستمعونَ القرآنَ) [الأحقاف ٢٩] ، وقوله : (الذينَ يستَمعون القولَ فيتبعونَ أحسنَه) [الزمر ١٨] . ولم يَرِد الفعل (استمع) في القرآن معدّى إلى المسموع منه إلا بواسطة حرف الجر (إلى) ، كما في قوله تعالى : (ومِنهم مَن يستمعُ إليك) [الأنعام ٢٥ ، محمد ١٦] ، وقوله : (إذ يستمعون إليك) [الإسراء ٤٧]. وهذا الوجه يمنع صرف لفظ (الذكر) إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – نفسه .

ومن الملاحظ المهمة على توجيه الأشاعرة لمثل قوله تعالى : (إنا جعلناه قرآناً عربيًا) ، وقوله : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) ، ونحوه – لمنع استدلال المعتزلة – أنه غير متفق مع مذهبهم في مفهوم الكلام . ذلك أن كلام الله غير المخلوق عندهم هو الكلام النفسي . أما الألفاظ المنزلة المقروءة ، فإنهم يقولون بأنها مخلوقة مُحدثة . فهم وافقوا المعتزلة على أن هذا القرآن العربي مخلوق . وبقي محل النزاع الحقيقي بين الفريقين في مفهوم الكلام النفسي نفياً وإثباتاً [١] . يقول الشهرستاني : ((فإن ما يثبته الخصم كلاماً فالأشعرية تثبته وتوافقه على أنه كثير ، وأنه محدث مخلوق ، وما يثبته الأشعري كلاماً فالخصم ينكره أصلاً)) [٢] .

وعلى ذلك ، فإن أرادوا بتوجيه تلك النصوص أن القرآن العربي ، أو الذكر المنزل على الرسول – صلى الله عليه وسلم – ، غير مخلوق ، فهم لا يقولون بذلك . وإن أرادوا به الكلام النفسي ، فالآيات لا تدل عليه ، بل ظاهرها أن المراد هو النظم العربي المنزل ، وهم لا ينازعون في خلقه وحدوثه .

---

(١) انظر : الجرجاني – شرح المواقف (دار الطباعة العامرة) جـ٢ ص ٣٦١-٣٦٢ .

(٢) نهاية الإقدام ص٢٨٩ .

وانظر : الجويني – الإرشاد ص١١٧ ، الرازي – المحصل ص٤٠٣-٤٠٤ ، الأربعين ص ١٧٦-١٧٧ .

وقد تفطّن بعض محققيهم لذلك ، فلم يخوضوا في توجيه الآيات ، ولم يعارضوا المعتزلة - مثلاً - في معنى (جعلناه) ، أو معنى وصف الذكر بأنه (مُحدَث) . بل أجملوا الرد على جميع أدلتهم بصرفها إلى الألفاظ . يقول الرازي : ((أما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها شيء واحد ، وهو أن تُصرّف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات ، فإنا معترفون بأنها مُحدَثة)) (١) . ويقول البيجوري : ((والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن ، فهو محمول على اللفظ المقروء لا على الكلام النفسي . لكن يمتنع أن يقال : القرآن مخلوق ، إلا في مقام التعليم)) (٢) . وهذا في الحقيقة اضطراب في منهج التعامل مع النصوص ، والله تعالى أعلم .

---

(١) الأربعين ص١٨٤ .

وانظر : التفسير الكبير جـ٢٢ ص١٤٠ ، جـ ٢٤ ص ١٢٠-١٢١ ،الإيجي - المواقف ص ٢٩٤-٢٩٥ .

وقابل بتفسير الألوسي جـ١٧ ص٧ ، جـ٢٥ ص٦٤ .

(٢) تحفة المريد ص٥٦

المبحث الثالث

توجيه نصوص نسبة الصوت إلى كلام الله

يعتقد الأشاعرة أن كلام الله سبحانه صفة قائمة بذاته ليس بصوت ولا حرف . وحجتهم في ذلك أن الحروف والأصوات توجَد بعد عَدَمها ، وتُعدَم بعد وجودها ، وتحتاج إلى مخارج وحركات في أجزاء جسمية ، وهي متناهية يدخلها الحصر والعدّ . وكل ذلك من صفات الخلق وسمات الحدوث . وكلام الله القديم يتنزه عن ذلك ، فلا يجوز اتصافه بالحروف والأصوات [١] .

وقد وردت نصوص من السنة ، ظاهرة في إثبات تكلّم الله بصوت. منها :

- حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – قال : قال النبي – صلى الله عليه وسلم – : (يقول الله عز وجل يوم القيامة : يا آدم . فيقول : لبيكَ ربَّنا وسعديك . فينادي بصوتٍ : إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بعثاً إلى النار . قال : يا رب ، وما بعثُ النار ؟ قال : من كل ألف – أراه قال – تسعَمِائةٍ وتسعةً وتسعين) [٢] .

- حديث عبد الله بن أنيس – رضي الله عنه – قال : سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول : (يحشر الله الناس يوم القيامة – أو قال : العباد – عراةً غُرلاً بُهمًا . قال : قلنا : وما بهماً ؟ قال : ليس معهم شيء ، ثم يناديهم

---

(١) انظر في هذه المسألة :
الباقلاني – الإنصاف ص٩٩ وما بعدها ، الجويني – لمع الأدلة ص٩٢ ، العقيدة النظامية ص٢٨ ، البيهقي– الأسماء ص٢٧٣ ، الغزالي – الاقتصاد ص ١٤٢ ، ١٤٧ ، الشهرستاني – نهاية الإقدام ص١٢١–١٢٢ ، ص٣٢٠ ، الرازي – المحصل ص٤٠٣ ، السنوسي – شرح أم البراهين ص٣٧ ، ٤٦ .

(٢) رواه البخاري (٤٧٤١) – فتح جـ ٨ ص ٤٤١ : كتاب التفسير – سورة الحج – باب (وترى الناس سكارى) . ورواه مختصراً إلى قوله : (بعثاً إلى النار) (٧٤٨٣) – فتح جـ ١٣ ص ٤٥٣ : كتاب التوحيد – باب قوله تعالى : (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا بإذنه) .

بصوتٍ يَسمعُه مَن بَعُدَ كما يَسمعُه مَـــن قَرُبَ : أنا الملك ، أنا الديّان ...) [١] .

التوجيـــه :

وتأوّلوا إسناد النداء بصوت إلى الله في هذين الحديثين ، بحمله على مجاز إسناد الفعل إلى الآمر به . فالمنادي بصوت ملك يأمره الله بالنداء ، وأُسند النداءُ إلى الله لأنه الآمر بـــه ، كما يقال : نادى الخليفةُ في بغداد بكذا وكذا ، ويقال : أمر الخليفة منادياً فنادى بأمره في بغداد بكذا وكذا. ولا فرق بين الموضعيـــن . فالخليفة لم يباشر النداءَ بنفســـه ، لكن لمّا كان بـــأمره جاز أن يضيفه إلى نفســـه ، وأن يُضـــاف إليـــه . وهذا كقولـــه تعالـــى : (ولَقــد جئنـــاهم بكتابٍ) [الأعراف ٥٢] ، وإنما جاء به محمد – صلى الله عليه وسلم – ، وقوله : (فَطَمسنا أعينَهم) [القمر ٣٧] ، والطامس جبريل وميكال . وكذلك يقـــال : رَجَـــم وجَلَد رســـول الله – صلى الله عليه وسلم – ، وإنما الراجم والجالد غيره [٢] .

واحتج بعضهم لهذا التأويل بأن قوله في حديث نداء آدم : (إن الله يأمرك) قرينةٌ تدل ظاهراً على أن المنادي ملك يأمره الله بذلك [٣] .

المناقشة :

إن إسناد الفعل إلى الآمر به – دون فاعله الحقيقي – من المجاز المعروف في اللغـــة . وهو – عند البلاغيين – من أنواع المجاز العقلي أو المجاز الحكمي ، والعلاقة فيـــه علاقـــة

---

(١) رواه أحمد في المسند (١٦٠٤٢) جـ ٢٥ ص ٤٣١-٤٣٢ ، والبخاري في الأدب المفرد (٩٧٠) ص ٣٤٨-٣٤٩ ، وفي خلق أفعال العباد ص ٩٢ ، وابن أبي عاصم في السنة (٥١٤) جـ ١ ص٢٢٥ ، والطبراني في مسند الشـــاميين (١٥٦) جـ ١ ص ١٠٤ — ١٠٥ ، والحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ٤٣٧ — ٤٣٨ ، والبيهقي في الأسماء ص ٢٧٣.
وعلقه البخاري في الصحيح — فتح جـ ١٣ ص ٤٥٣ : كتاب التوحيد — باب (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا بإذنه) .
وهو حديث حسن ؛ انظر : ابن حجر — فتح جـ ١ ص ١٧٤ ، المنذري — الترغيب والترهيب جـ ٤ ص ٤٠٤ ، الألباني — تخريج السنة جـ ١ ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .
والحديث صحّحه الحاكم في المستدرك جـ ٢ ص ٤٣٨ ، ووافقه الذهبي .

(٢) انظر : الباقلاني – الإنصاف ص١٢٩-١٣١ .
وانظر : البيهقي – الأسماء ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ، القرطبي – الأسنى جـ ٢ ص ١٩٦ ، ابن حجر – فتح جـ١٣ ص٤٥٧، العيني – عمدة القاري جـ٢ ص٥٤ ، القسطلاني – إرشاد الساري جـ ١٠ ص ٤٢٩ .

(٣) انظر : ابن حجر – فتح جـ١٣ ص٤٦٠ ، العيني – عمدة القاري جـ٢٥ ص١٥٤ .

سببيّة . ففي قولنا : نادى الخليفة في بغداد ، أُسند النداء إلى الخليفة والمنادي أحد أعوانه ، لأنه هو السبب في النداء . وهذا النوع من المجاز - كأي مجاز - لا بد فيه من قرينة لفظية أو معنوية تدل عليه ، إذ الأصل في أي نص أن يجرى على ظاهره ، ولا يصرف عنه إلا بدليل.

فإذا تدبّرنا الحديثين اللذين أُسند فيهما النداء بصوت إلى الله سبحانه ، لم نجد فيهما من القرائن اللفظية ما يرجّح هذا المجاز . بل إن في سياقهما ما يعارضه . وذلك ظاهر من قوله - صلى الله عليه وسلم - : (يحشرُ الله الناسَ ... ثم يناديهم بصوت .. : أنا الملك ، أنا الديّان) ، إذ لا يكون القائل : أنا الملك ، أنا الديان إلا الله تعالى . وكذلك قول آدم : (لبيك ربنا وسعديك) ، و (يا رب ، وما بعث النار ؟) يدل على أن المخاطِب له هو الله سبحانه .

أما الاحتجاج بأن قوله في نداء آدم : (إن الله يأمرك) قرينة تدل ظاهراً على أن المنادي ملك ، فغير قاطع ، لأن المتكلم قد يكني عن نفسه بلفظ الغائب ، كأن يقول الملِك لوزرائه : إن الملِك يأمركم بكذا وكذا ، ويقصد نفسه . وشواهد هذا في القرآن كثيرة ، كقوله تعالى : (يومَ نَحشرُ المتّقينَ إلى الرّحمن وفداً) [مريم ٨٥] ، فعبّر سبحانه بضمير المتكلم في الفعل (نحشر) ، ثم قال : (إلى الرحمن) ولم يقل : إلينا . ومثله قوله تعالى : (ولمّا جاءَ موسى لميقاتنا وكلّمه ربُّه) [الأعراف ١٤٣] ، وقوله سبحانه : (وَما كنتَ بجانبِ الطّورِ إذ نادينا ولكن رَحمةً من ربّك) [القصص ٤٦].

ومن شواهد ذلك في السنة قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : (إذا أحبَّ اللهُ عبداً نادى جبريلَ : إن الله يحب فلاناً فأحبَّه ، فيحبُّه جبريل . فينادي جبريلُ في أهل السماء : إن اللهَ يحبُّ فلاناً فأحبّوه ، فيحبُّه أهلُ السماءِ . ثم يوضع له القبول في الأرض) [(١)] . وجاءت رواية أخرى لهذا الحديث بلفظ : (إن الله إذا أحبَّ عبداً دعا جبريلَ فقال : إني أحبُّ فلاناً فأحبَّه ...) [(٢)] ، فصرّح هنا بضمير المتكلم ، وكنّى في الأولى عن نفسه ، ولا فرق بين الموضعين ، وكلاهما يجيزه الاستعمال اللغوي .

أما القرينة المعنوية لإرادة هذا المجاز ، فالمعتمد فيها عند الأشاعرة ما أصّلوه من أن التكلم بالصوت دليل الحدوث ، فلا يجوز في حق الله تعالى . وهذا تأصيل كلامي مبنيّ على

---

(١) رواه البخاري (٦٠٤٠) : فتح جـ ١٠ ص ٤٦١ : كتاب الأدب - باب المقة من الله تعالى .

(٧٤٨٥) : فتح جـ ١٣ ص ٤٦١ : كتاب التوحيد - باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة .

(٢) رواه مسلم نووي جـ١٦ ص١٨٤ : كتاب البر والصلة - باب إذا أحب الله عبداً .

المبحث الرابع

توجيه نصوص تفاضل آي القرآن وسوره

اختلف العلماء في القول بتفاضل آي القرآن وسوره . فذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني وجماعة من الفقهاء وأهل العلم إلى عدم جواز ذلك ، لأن الجميع كلام الله ، ولأن التفاضل يقتضي نقص المفضول عن درجة الأفضل ، وليس في كلام الله نقص (١) .

وقد وردت نصوص من السنة ، ظاهرة في تفضيل بعض آي القرآن وسوره على بعض . منها :-

- حديث أبي سعيد بن المعلّى - رضى الله عنه - قال : كنت أصلي في المسجد ، فدعاني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، فلم أجبه . فقلت : يا رسول الله ، إني كنت أصلّي . فقال : ألَمْ يقل الله : (استجيبوا لله وللرسولِ إذا دَعاكم) . ثم قال لي : لأعلمنّك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد . ثم أخذ بيدي ، فلما أراد أن يخرج قلت له : ألَمْ تقل : لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن ؟ قال : (الحمد لله رب العالمين) هي السبع المثاني ، والقرآن العظيم الذي أوتيتُه (٢) .

- حديث أبيّ بن كعب - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : يا أبا المنذر، أتدري أيّ آية من كتاب الله معك أعظم ؟ قال : قلت : الله ورسوله أعلم . قال : يا أبا المنذر ، أتدري أي آية من كتاب معك أعظم ؟ قال : قلت : (الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم). قال : فضرب في صدري ، وقال : لِيَهنِكَ العلمُ أبا المنذر (٣).

---

(١) انظر : عياض - إكمال المعلم جـ٣ ص١٧٧-١٧٨ ، أبو العباس القرطبي - المفهم جـ٢ ص٤٣٥-٤٣٦ ، تفسير القرطبي جـ١ ص١٠٩ ، الزركشي - البرهان جـ١ ص٤٣٨ ، ابن حجر - فتح جـ٨ ص ١٥٨ ، ابن النجار - شرح الكوكب المنير جـ٢ ص١٢٠ ، السيوطي - الإتقان جـ٢ ص١٥٦ .
وانظر في منع التفاضل :
تفسير الطبري جـ٢ ص٤٨٣ ، الأمير الفارسي - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان جـ٣ ص٥٢ ، الغزالي - المستصفى جـ١ ص١٢٥ ، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي جـ ١ ص٣٨٥ .

(٢) رواه البخاري (٤٤٧٤) - فتح جـ٨ ص١٥٦-١٥٧ كتاب التفسير - باب ما جاء فاتحة الكتاب .
(٥٠٠٦) - فتح جـ٩ ص٥٤ : كتاب فضائل القرآن - باب فضل فاتحة الكتاب .

(٣) رواه مسلم - نووي جـ٦ ص٩٣ : كتاب صلاة المسافرين - باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي .

التوجيـــه :

وذكروا في تخريج ذلك وجهين :

الأول : حكاه غير واحد من العلماء عن الأشعري والباقلاني وغيرهـــا . وهــو أن (أعظم) هنا بمعنى (عظيم) [١] . فصيغة (أفعل) في مثل هذه الأحاديث بمعنى (فعيل) ، عارية عن معنى التفضيل ، فتُصرف عن حقيقتها إلى مجرد الوصف . فيكــون قوله - صلى الله عليه وسلم - : (أعظم السور) معناه أنها عظيمة في نفسها ، لا أنها أعظم من غيرها .

الثاني : صرف معنى التفاضل في مثل هذه الأحاديث إلى ثواب القراءة وأجرها ، لا إلى الأيات والسور في نفسها . فقوله : (أعظم السور) معناه أن ثوابهـا أعظـــم مـــن غيرها [٢] . وقد نسب بعض العلماء هذا التأويل إلى القائلين بجواز التفاضل ، وجعلوه جوابهم لمن منعه كالأشعري وغيره [٣] . فأوهمت هذه النسبة أن من سلك هذا المسلك يكون قد أجــاز التفاضـــل . وليس الأمر كذلك ، لأن أصل الخلاف هو في تفاضل الأيات والسور في نفسها ، لا فيما يتعلق بها من أجر وثواب . فمن أجاز التفاضل ثم صرفه إلى الثواب فقد منعه حقيقة . وهذا ظاهر من قول ابن حبّان - مثلاً - : ((قوله - صلى الله عليه وسلم - : (هي أعظـــم ســـورة) أراد به في الأجر ، لا أن بعض القرآن أفضل من بعض)) [٤] .

المناقشـــة :

أمـــا الوجـــه الأول المحكي عن الأشـــعري والباقلاني - وهـــو أن (أعظم) بمعنى (عظيم) - فضعيف جداً ، من جهة اللغة والسياق ، وذلك من وجوه :

---

(١) انظر : عياض - إكمال المعلم جـ٣ ص١٧٨ ، صحيح مسلم بشرح النووي جـــ٦ ص٩٣ ، أبــو العبــاس القرطبــي - المفهــم جـ٢ ص٤٣٥-٤٣٦ ، ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ١٧ ص٩١ ، ١٦٨ ،العيني - عمدة القاري جـــ١٨ ص٨١، تفسير الألوسي جـ٣ ص١١ .

(٢) انظر - مثلاً - في هذا الوجه :
البيهقي : الأسماء ص٢٣٠ ، الأمير الفارسي - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان جـ٣ ص٥٧ ، صحيح مسلم بشــرح النووي جـ٦ ص ٩٤ ، ابن حجر - فتح جـ٩ ص٥٤ ، العيني - عمدة القاري جـ١٨ ص٨١ ، ٢٤٨ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ٧ ص ٤٦٠ .

(٣) انظر : عياض - إكمال المعلم جـ٣ ص١٧٧-١٧٨ ، ابن حجر - فتح جـ٨ ص١٥٨ ، العيني - عمدة القـــاري جـ١٨ ص٨١ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ٧ ص ٥ ، تفسير الألوسي جـ٣ ص١١ .

(٤) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان جـ٣ ص٥٧ .

الأول : أن تعرية (أفعل) عن معنى التفضيل خلاف الأصل وبُعد عن الظاهر ، فلا يُصار إليها عند الضرورة . فإن قيل : الضرورة قائمة ، وهي أن كلام الله لا يتفاضل ، فالجواب : أن هذا هو محل النزاع ، والضرورة فيه غير مُسلّمة . ثم إن الاحتجاج لذلك بأن القرآن جميعه كلام الله ، وأن التفاضل يقتضي نقص المفضول هو احتجاج ضعيف قد ردّه بعض العلماء [١] .

الثاني : أنه لا يجوز تعرية (أعظم) ، في قوله – صلى الله عليه وسلم – : (لأعلمنّك سورة هي أعظم السور في القرآن) ، عن معنى التفضيل ، لأن صيغة (أفعل) المضافة إلى معرفة ، إذا لم يقصد بها التفضيل وجبت مطابقتها لما اقترنت به ، فإن قصد بها التفضيل جاز الوجهان : المطابقة وعدمها [٢] . فلو أراد بقوله : (أعظم السور) مجرد الوصف دون التفضيل ، لقال : (لأعلمنك سورة هي عظمى السور في القرآن) ، لوجوب المطابقة في هذه الحال بين (سورة) و (عظمى) .

الثالث : أن هذا التأويل لا يستقيم في سؤال النبي – صلى الله عليه وسلم – لأبيّ : (أي آية من كتاب الله معك أعظم ؟) . فلو كان (أعظم) بمعنى (عظيم) ، لكان معنى السؤال : (أي آية من كتاب الله معك عظيمة) ، ولو كانت آيات القرآن سواء في العظمة لم يكن لهذا السؤال معنى ولا لإجابة أبيّ ، إذ كل آية من كتاب الله فهي عظيمة . وكذلك في قوله – عليه السلام – لأبي سعيد : (لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن) ، إذ يكون المعنى : (لأعلمنك سورة عظيمة في القرآن) ، فلو كان القرآن لا يتفاضل في العظمة لم يكن لهذا التعليم معنى . والحاصل أن وصف الآية أو السورة بأنها أعظم الآيات أو السور ، إن كان يوجِبُ لها فضلَ مزيةٍ على غيرها فهو التفاضل . وإن لم يوجب شيئاً من ذلك فلا فرق بين الفاتحة وغيرها من السور ، ولا بين الكرسي وغيرها من الآيات . وبهذا تبطل دلالة الأحاديث .

أما الوجه الثاني – وهو صرف معنى التفاضل إلى ثواب القراءة ، لا إلى الآيات والسور في نفسها – فلا دليل عليه في السياق . فصيغ التفضيل الواردة في الحديثين مطلقة

---

(١) انظر مثلاً : أبو العباس القرطبي – المفهم جـ٢ ص٤٣٦ ، ابن تيمية – مجموع الفتاوى جـ١٧ ص٥٧-٥٨ .

(٢) انظر : ابن مالك : شرح عمدة الحافظ ص٧٦٠ ، ابن هشام : أوضح المسالك جـ٢ ص٣٠١-٣٠٢

غير مقيدة بأجر أو ثواب ، كما هو ظاهر من قوله - صلى الله عليه وسلم - : (لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن) ، وقوله : (أي آية من كتاب الله معك أعظم) ، إذ لم يذكر في شيء منها الأجر أو الثواب . فتبقى دلالة صيغة التفضيل (أعظم) على إطلاقها . ويدخل في ذلك تفضيل السورة أو الآية على ما سواها دخولاً أولياً . وهذا يقتضي بالضرورة تفضيلها بالأجر والثواب .

ويتّضح هذا بتدبّر حديث أبيّ . فالرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أطلق في سؤاله أبيًّا ، لفظةَ (أعظم) ، ولم يقيّدها بشيء . فلو كان القرآن لا يتفاضل في نفسه ، لاحتاج أبيّ عند سؤال الرسول - عليه السلام - إياه أن يستفصل عن المقصود بقوله : (أعظم) ، أو أن يقول : إن كلام الله سبحانه سواء في العظمة ، وليس بعضه أعظم من بعض . ولكنه لم يستشكل ذلك ، فيكون مثل هذا السؤال لا شبهة فيه عنده .

وسؤال النبي - صلى الله عليه وسلام - نفسُه يدلّ على أن (أعظم) لا يقصد بها الأجر والثواب . ذلك أن عِظَمَ الأجر والثواب أمر لا اجتهاد فيه ، ولا يُعلم إلا بوحي وتوقيف ، فيبعد أن يريد النبي - عليه السلام - بسؤاله أبيّاً ذلك . أمّا السؤال عن أعظمية الآية في نفسها ، فأمر يمكن استنباطه من تدبّر آيات الله وإعمال النظر فيها . فكان جواب أبيّ يدل على أعظمية آية الكرسي في نظمها ومعانيها ، وهو ما يمكن له أن يستنبطه بنفسه . ويؤكد هذا المعنى تكرير الرسول - صلى الله عليه وسلم - السؤال مرة أخرى ، وفي هذا حث لأبيّ على الإجابة ، ودليل على أن النبي - عليه السلام - يريد أن يستكشف مبلغَ علمه وصحّةَ رأيه في هذه المسألة . ثم إن مدح النبي - عليه السلام - له بالعلم فيه إشارة إلى أن جوابه يدل على عِظَم فقهه وتدبّره في آيات الله سبحانه ، أكثرَ من دلالته على مجرد معرفة عِظَم الأجر والثواب ، والله تعالى أعلم .

الفصل الثاني

التوجيه النحوي واللغوي لنصوص
إسناد الأفعال الحادثة إلى الله

مدخـــل :

يبحث هذا الفصل في نصوص من القرآن والسنة ، ورد فيها إسناد الأفعال الحادثة إلى الله ، وتوجيهها النحوي واللغوي عند الأشاعرة ومن تأثر بهم . وذهب الأشاعرة – في هـــذا الباب – إلى أن الخالق جل وعلا قديم بذاته وصفاته ، ولا يجوز أن يقوم بذاته فعل حـــادث . وإسناد مثل هذه الأفعال إليه تبارك وتعالى يقتضي وصفه بما لا يليق بـــه ، مـــن التجسـيم ومشابهة المحدَثات ، كما ستراه في كل مسألة من مسائل هذ الفصل – إن شاء الله – .

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : توجيه نصوص الاستواء على العرش .
المبحث الثاني : توجيه نصوص الإتيان والمجيء .
المبحث الثالث : توجيه نصوص النزول .
المبحث الرابع : توجيه نصوص الرحمة والرضا والغضب ونحوها .

المبحث الأول

توجيه نصوص الاستواء على العرش

ورد إسناد فعل الاستواء على العرش إلى الله سبحانه في سبعة مواضع من القرآن . ويذهب الأشاعرة إلى وجوب تأويل هذا اللفظ ، فراراً مما يوهم ظاهره - عندهم - من اعتقاد التجسيم والتقدير والحد والنهاية في حق الله تعالى . فالاستواء من صفات الأجسام ، وهو يدل على التغير من حال إلى حال ، وهذا دليل الحدوث . وظاهر الاستواء على العرش يقتضي إثبات الجهة والمكان لله [(١)] .

أما مواضع هذا الإسناد في القرآن فمنها :

- (الرحمنُ على العرشِ استوى) [طه ٥] .
- (إن ربكم اللهُ الذي خَلَقَ السمواتِ والأرضَ في ستةِ أيامٍ ثُمّ استوى على العرشِ) [الأعراف ٥٤] .
- (اللهُ الذي رَفَعَ السمواتِ بغيرِ عَمَدٍ ترونها ثم استوى على العرش) [الرعد٢][(٢)].

التوجيـــه :

وخُرّج هذا الإسناد بوجوه ، أشهرها - عند الأشاعرة - ثلاثة :

الأول : أن الاستواء هنا معناه : القهر والغلبة والاستيلاء ، كما يقال : استوى فلان على المملكة ، أي قهرها وغلبها واستولى عليها . ومنه قول الشاعر :

---

(١) انظر في هذه المسألة :

الإسفراييني - التبصير ص ٩٥ ، المتولي - الغنية ص ٨٤ ، الغزالي - الاقتصاد ص ٨٣-٨٤ ، الرازي - أساس التقديس ص ١٥٤-١٥٦ ، الأربعين ص ١٠٩-١١٠ ، الإيجي - المواقف ص ٢٧٠-٢٧٢ .

(٢) انظر سائر المواضع في الآيات : يونس ٣ ، الفرقان ٥٩ ، السجدة ٤ ، الحديد ٤ .

قد استوى بشرٌ على العراقِ   من غيرِ سيفٍ ودمٍ مهراقِ [١]

أي : غلب العراق واستولى عليه . فمعنى قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ، وقوله : (ثم استوى على العرش) : أن الله سبحانه قهر العرش وغلبهُ واستولى عليه . وهذا الوجه هو المشهور عند جمهور الأشاعرة [٢] . وإليه ذهب جمع من النحاة واللغويين [٣] . وهو - في الأصل - قول المعتزلة [٤] ، ونسبتهُ إليهم معروفة مشهورة [٥] . وعنهم أخذه من أخذه من الأشاعرة وغيرهم .

الثاني : أن العرش هنا بمعنى : المُلك ، مأخوذ من قول العرب : (ثُلَّ عرش فلان) ، أي ذهب ملكه . ومعنى قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) : على المُلك استوى ، أي استوى المُلك للإله . وهذا قول البغدادي [٦] ، وهو ثاني تأويلين عند الإسفراييني [٧] من الأشاعرة . وحكى الرازي تفصيل هذا الوجه عن أبي بكر

---

(١) يُنسب البيت للأخطل (انظر : ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٦١ ، الزبيدي - تاج العروس جـ ١٠ ص ١٨٩)، وليس في ديوانه ، وألحقه محقق الديوان في الشعر المنسوب للأخطل (انظر : شعر الأخطل ، تحقيق صالحاني اليسوعي ، ص ٣٩٠) . ونسبهُ بعضهم للبعيث ، كالواحدي (انظر : الوسيط جـ ٢ ص ٣٧٦) ، والصاحب إسماعيل بن عباد كما ذكره عنه الزبيدي (انظر : إتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ١٠٦) .

والبيت يتكرر في كثيرٍ من كتب الكلام والتفسير وبعض كتب اللغة ، بلا نسبة . وبشر هو أخو عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي.

(٢) انظر : الجويني - الإرشاد ص ٥٩ ، الشامل ص ٣١٧ ، لمع الأدلة ص ٩٥ ، المتولي - الغنية ص ٧٧-٧٨ ، الغزالي - الاقتصاد ص ٨٧-٨٨ ، الرازي - أساس التقديس ص ١٥٦-١٥٧ ، التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ٧ ، العز - الإشارة ص ١١٠ ، السبكي - السيف الصقيل (ضمن الرسائل السبكية) ص ١١٣-١١٤ ، الإيجي - المواقف ص ٢٩٧ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٥٤ .

(٣) انظر : الزجاج - معاني القرآن جـ ٣ ص ٣٥٠ ، الراغب - المفردات ص ٢٥١ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ ١ ص ٢٢٤ ، جـ ٧ ص ١٠١ ، جـ ١٤ ص ٢٨٦ ، الحميري - شمس العلوم جـ ٥ ص ٣٢٨٣ ، السمين الحلبي - عمدة الحفاظ جـ ٢ ص ٢٧٦ ، الفيروزآبادي - بصائر ذوي التمييز جـ ٢ ص ١٠٦-١٠٧ ، الشريف الرضي - تلخيص البيان ص ١٥٣-١٥٤ ، المالقي - رصف المباني ص ٣٧٢ .

(٤) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ ، متشابه القرآن جـ ١ ص ٣٥١ ، جـ ٢ ص ٣٠٤ ، تنزيه القرآن ص ١٧٥ ، ١٩٩ ، ٢٥٢ .

(٥) انظر : الأشعري - مقالات ص ١٥٧ ، ٢١١ ، ابن حزم - الفصل جـ ٢ ص ١٢٣ ، البغدادي - أصول الدين ص ١١٢ ، ابن بطال - شرح صحيح البخاري جـ ١٠ ص ٤٤٧ ، تفسير البغوي جـ ٢ ص ١٦٥ ، الزركشي - البرهان جـ ٢ ص ٨١ ، العيني - عمدة القاري جـ ٢٥ ص ١١١ .

(٦) انظر : أصول الدين ص ٧٨ ، ١١٣-١١٤ .

(٧) انظر : التبصير ص ٩٥ .

القفّال (ت ٣٦٥ هـ) ، واستصوبه [١] . وإليه ذهب الزمخشري [٢] ، والبقاعي [٣] . وحاصله : أن العرش - في اللغة - سرير الملك . ثم جُعل كناية عن الملك نفسه ، فيقال : استوى فلان على العرش ، أي ملَكَ ، وإن لم يجلس على السرير البتة . فالمراد باستواء الله على العرش نفاذ القدرة وجريان المشيئة وتدبير أمر المخلوقات واستقامة الملك لله سبحانه . قد جاء ذلك على ما ألفه الناس من ملوكهم ورؤسائهم . وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظاهرها ، بل هي كناية لا يُلتفت فيها إلى أجزاء التركيب .

الثالث : أن الاستواء هنا بمعنى القصد والإرادة . وهو كقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء) [البقرة ٢٩ ، فصلت ١١] : أي قصد إلى خلق السماء . فتكون (على) بمعنى (إلى) ، والمراد بقوله تعالى : (ثم استوى على العرش) : أراد وقصد إلى خلق العرش . وهذا قول الواحدي [٤] ، وهو التأويل الأول عند الإسفراييني [٥] ، وحكاه الجويني على وجه التقرير [٦] .

المناقشة :

من المعروف في اللغة أن الاستواء هو العلوّ والارتفاع [٧]. وبهذا فسّر غير واحد من أهل العلم بالتفسير والعربية استواءَ الله على عرشهِ ، الوارد في الآيات. فقالوا في معنى (استوى): علا. وهذا منقول عن مجاهد [٨] (ت ١٠٢هـ)، وأبي عبيدة [٩](ت ٢٠٩ أو ٢١٠ هـ)،

---

(١) انظر : التفسير الكبير جـ ١٤ ص ١١٥-١١٦ .

(٢) انظر : الكشاف جـ ٣ ص ٥٢ .

(٣) انظر : نظم الدرر جـ ٧ ص ٤١٣-٤١٤ .
وانظر - أيضًا - في هذا الوجه :
القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧ ، تفسير النسفي جـ ٣ ص٧٧ ـ تفسير أبي السعود جـ ٦ ص٥، تفسير الألوسي جـ ٨ ص ١٣٥ ، جـ ١١ ص ٦٤ .

(٤) انظر : الوسيط جـ ٣ ص ٣-٤ ، ٢٠٠ .

(٥) انظر : التبصير ص ٩٥ .

(٦) انظر : الشامل ص ٣١٨ .

(٧) انظر : ابن عبد البر - التمهيد جـ ٧ ص ١٣١ .
وانظر : البيهقي - الأسماء ص ٤١٠ .

(٨) رواه البخاري معلّقًا - فتح جـ ١٣ ص ٤٠٣ : كتاب التوحيد - باب (وكان عرشه على الماء) .

(٩) انظر : ابن عبد البر - التمهيد جـ ٧ ص ١٣١.

وثعلب [١] (ت ٢٩١ هـ) . وهو قول الأخفش [٢] ، وابن جرير الطبري [٣] . وقال بشر بن عمر الحافظ (ت ٢٠٧ هـ) : ((سمعت غير واحد من المفسرين يقولون : (الرحمن على العرش استوى) : على العرش ارتفع)) [٤] .

وبمثل هذا المعنى ، أثبت أبو الحسن الأشعري استواء الله على عرشه - من غير تأويل - استواءً يليق به ، واستدل له بأن المسلمين يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء ، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يَحُطّونَها إذا دعوا إلى الأرض [٥] . وتبعه على هذا الإثبات متقدمو الأشاعرة ، كالباقلاني [٦] ، والبيهقي [٧] ، وغيرهما [٨] . فالمتأولون من الأشاعرة خالفوا شيوخهم هؤلاء ، كما خالفوا أهل اللغة والتفسير من قبلهم .

والوجه الأول في التأويل - وهو أن استوى بمعنى قهر واستولى - قد أنكره ، من أهل اللغة ، ابن الأعرابي (ت ٢٣١ هـ) . فروى الخطيب البغدادي أن ابن أبي دواد [٩] سأل ابن الأعرابي : أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال : لا أعرفه [١٠] . وروى البيهقي والخطيب أيضًا عن ابن الأعرابي أنه أتاه رجل فقال : يا أبا عبد الله ، ما معنى قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ؟ قال : هو على عرشه كما أخبر . فقال الرجل : ليس كذلك هو يا أبا عبد الله ، وإنما معنى قوله (استوى) : استولى . فقال ابن الأعرابي : اسكت ، ما يدريك ما هذا ؟ العرب لا تقول للرجل : استولى على الشيء حتى يكون له فيه

---

(١) انظر : الذهبي – مختصر العلو ص ٢٣٠ ، ابن القيم – اجتماع الجيوش ص ١٦٧ .

(٢) انظر : معاني القرآن جـ ٢ ص ٤٠٦ .

وانظر : الأزهري – التهذيب جـ ١٣ ص ١٢٥ ، ابن منظور – اللسان جـ ١٤ ص ٤١٤ .

(٣) انظر : تفسيره جـ ١٦ ص ٣٢٥ .

(٤) الذهبي – مختصر العلو ص ١٦٠ .

(٥) انظر : الإبانة ص ١٠٥ ، ١٠٧ .

(٦) انظر : التمهيد ص ٢٦٠ .

(٧) انظر : الاعتقاد ص ٢٠٨-٢١٠ .

(٨) انظر : البيهقي – الأسماء ص ٤١٠-٤١١ .

(٩) أحمد بن أبي دواد ، قاض معتزلي ، مات سنة ٢٤٠ هـ . انظر في أخباره وترجمته : الخطيب – تاريخ بغداد جـ ٤ ص ١٤١-١٥٦ .

(١٠) تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٢٨٣ .

وانظر : الذهبي – مختصر العلو ص ١٩٤ ، ابن القيم – اجتماع الجيوش ص ١٦٨ ، ابن حجر – فتح جـ ١٣ ص ٤٠٦ .

مضاد ، فأيهما غلب قيل : استولى عليه ، والله لا مضاد له ، وهو على عرشه كما أخبر ، والاستيلاء بعد المغالبة . قال النابغة :

إلا لمثلك أو من أنت سابقُهُ   سَبْقَ الجوادِ إذا استولى على الأمدِ [١]

وردّ هذا التأويل ، على من قال به من المعتزلة وغيرهم ، أبو الحسن الأشعري ، والباقلاني والبغدادي من الأشاعرة [٢] ، وجمع من أهل العلم [٣] .

وذكر الجوهري والفيروزآبادي ، من اللغويين ، في معاني استوى : استولى [٤] . وهذا إنما سرى إليهما من المعتزلة أو ممّن قال به من الأشاعرة . أما الجوهري فاستشهد له بالشعر المنسوب للأخطل ، وهو عمدة المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة . وأمّا الفيروزآبادي ، فقد ذهب مذهبَهم في تأويل الاستواء بالاستيلاء وصرّح به [٥] .

والشعر المستشهد به قد تُكلّم في صحته [٦] . ولو صحّ ، فإن تفسيره بالاستيلاء ممكن من حيث دلالته العامة ، لأن الملك إذا استوى على عرش المملكة فهو مستولٍ عليها بالضرورة . أمّا جَعْل لازم اللفظ معنى له فلا يجوز ، كأن تقول : تصدقت إلى فلان بمال كثير ، فإن هذا يعني : أحسنت إليه . ولكن لا يجوز أن تجعل (تصدقت) و (أحسنت) بمعنى واحد كجاء وأتى . ولما كان المقصود بالبيت اعتلاء بشر على ملك العراق ، فلفظ (استوى) فيه باقٍ على معناه الظاهر ، ويكون التقدير : استوى بشر على عرش العراق ،

---

(١) الأسماء ص ٤١٥ (وليس فيه ذكر الشعر) ، تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٢٨٣-٢٨٤ .
وانظر : القرطبي –الأسنى جـ ٢ ص ١٣٣ ، ابن منظور – اللسان جـ ١٤ ص ٤١٤ ، الذهبي – مختصر العلو ص١٩٥، ابن القيم – اجتماع الجيوش ص ١٦٧-١٦٨ ، ابن حجر – فتح جـ ١٣ ص ٤٠٦ .
والبيت في ديوان النابغة (جمع الطاهر ابن عاشور) ص ٨٢ .

(٢) انظر : الأشعري – الإبانة ص ١٠٨-١٠٩ ، الباقلاني – التمهيد ص ٢٦٢ ، البغدادي – أصول الدين ص ١١٢ .

(٣) انظر : ابن عبد البر – التمهيد جـ ٧ ص ١٣١ ، ابن بطال – شرح صحيح البخاري جـ ١٠ ص ٤٨٨ ، تفسير السمعاني جـ ٢ ص ٣٦٦ ، ابن الجوزي – زاد المسير جـ ٣ ص ٢١٣ ، القرطبي – الأسنى جـ ٢ ص ١٢٩ ، ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٦٢ ، العيني – عمدة القاري جـ ٢٥ ص ١١١ ، القسطلاني – إرشاد الساري جـ ١٠ ص ٣٩١ ، تفسير الألوسي جـ ٨ ص ١٣٦ .

(٤) انظر : الصحاح جـ ٥ ص ٢٣٨٥ ، القاموس جـ ٤ ص ٣٤٥ (سوى) .

(٥) انظر : بصائر ذوي التمييز جـ ٢ ص ١٠٦-١٠٧ .

(٦) انظر : ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ٧ ص ١٠١ ، ابن الجوزي – زاد المسير جـ ٣ ص ٢١٣ ، ابن تيمية – مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ١٤٦ ، ابن القيم – مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٢٦ .

لأنا نعلم بقرائن الحال أن الملك إذا تقلّد الحكم لا يعلو ويرتفع على المملكة حقيقة ، وإنما على عرشها .

أما الوجه الثاني - وهو تأويل العرش على معنى الملك - فلا يصح في آيات الاستواء . واللفظ إن صحّ استعماله - لغةً - في معنى من المعاني على سبيل الكناية فلا يلزم من ذلك صحة هذا الاستعمال في جميع الموارد ، خاصة إذا دلّت القرينة على إرادة المعنى الحقيقي له كما هي الحال هنا . فقد اتفق أهل التفسير على أن العرش في الآيات هو سرير الملك ، وأنه جسم مخلوق [1] . والعرش لم يأتِ في القرآن بمعنى الملك البتة . بل جاء في جميع مواضعه بمعنى سرير الملك ، سواء كان المراد به عرش الرحمن - وهو الأكثر - أم عرش بعض مخلوقاته . ومن الأول قوله تعالى : (عليه توكلتُ وهو ربُّ العرشِ العظيمِ) [التوبة ١٢٩] ، وقوله : (وترى الملائكةَ حافّينَ من حولِ العرشِ)[الزمر ٧٥] ، وقوله : (ويحملُ عرشَ ربّك فوقَهم يومَئذٍ ثمانية) [الحاقة ١٧] . ومن الثاني قوله تعالى : (ورفعَ أبويهِ على العرش) [يوسف ١٠٠] ، وقوله : (وأوتيت من كلِّ شيءٍ ولها عرشٌ عظيمٌ) [النمل ٢٣] . والحمل على المعنى الذي اطّرد الاستعمال فيه أولى ، بل هو واجب إن لم يقم دليل على الخروج عليه .

أما الوجه الثالث - وهو أن الاستواء بمعنى القصد والإرادة ، كقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء) ، وأن المعنى : ثم قصد إلى خلق العرش - فمردود لأن الآيات صريحة في أن الاستواء كان بعد خلق السموات والأرض . وقد ثبت في القرآن والسنة أن العرش كان موجوداً مخلوقًا قبل ذلك . قال الله تعالى : (وهو الذي خَلَقَ السمواتِ والأرضَ في ستةِ أيامٍ وكانَ عرشُهُ على الماء) [هود ٧] . وقال - صلى الله عليه وسلم - : (كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء) [2] .

والتسوية بين قوله تعالى : (ثم استوى على العرش) ، وقوله : (ثم استوى إلى

---

(١) انظر : البيهقي - الأسماء ص ٣٩٢ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ ٧ ص ١٠١ ، جـ ٨ ص ١١٢ ، الرازي - التفسير الكبير جـ ١٧ ص ١٤ ، ابن حجر - فتح جـ ١٣ ص ٤٠٥ ، العيني - عمدة القاري جـ ٢٥ ص ١١١ .

(٢) رواه البخاري (٧٤١٨) - فتح جـ ١٣ ص ٤٠٣ : كتاب التوحيد - باب (وكان عرشه على الماء) .

السماء) ، لا تصح ، لأن الاستواء المعدّى بحرف الجر (إلى) لم يُذكر في القرآن إلا في موضعين ، وفيهما عُدّي الفعل إلى السماء فقط . وذلك في قوله تعالى : (ثمّ استوى إلى السماءِ فسوّاهنّ سبعَ سمواتٍ) [البقرة ٢٩] ، وقوله : (ثمّ استوى إلى السماءِ وهي دخانٌ فقال لها وللأرضِ ائتيا طَوعًا أو كَرْهًا قالتا أتينا طائعين) [فصلت ١١] . وفي كلا الموضعين عُطفت على جملة الاستواء جملةٌ أخرى بحرف الفاء ، وهذه الجملة هي مضمون القصد والإرادة ، فالاستواء إلى السماء لم يكن مقصوداً لذاته ، بل هو مقدمة لفعل آخر ، هو تسويتها سبع سموات ومخاطبتها مع الأرض بالإتيان . أما آيات الاستواء على العرش فقد تم المراد فيها بقوله : (ثم استوى على العرش) و (الرحمن على العرش استوى) . ولا يجوز أن يكون المعنى : قصد إلى العرش ، لأن هذا كلام غير تام ، فالمراد من القصد غير مذكور ، بل اكتمل المعنى بمجرد الاستواء .

ثم إن القصد والإرادة في قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء) إنما فُهما من تعدي الفعل بالحرف (إلى) لأنه يفيد انتهاء الغاية. ومن انتهى إلى شيء بإرادته فقد قصده وأراده. فهذا المعنى لم يُفهم من (استوى) ، بل من حرف الجر ، فإن اختلف الحرف ذهب المعنى . فمعنى القصد والإرادة احتُمِل في قوله : (استوى إلى) على سبيل التضمين . والفعل إذا ضُمّن معنى فعل آخر أو كانت صلته قد أعطته معنى جديدًا ، فإن المعنى الأصلي فيه يظل قائمًا مع زيادة اقتضاها التضمين أو الصلة الجديدة . ولذلك فسّر مَن فسّر من السلف قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء) بمعنى : علا وارتفع ، كما قال أبو العالية (ت ٩٠ هـ) : (((استوى إلى السماء) : ارتفع)) [1] . وعن الربيع بن أنس (ت ١٣٩هـ) : ((ثم استوى إلى السماء) ، يقول : ارتفع إلى السماء)) [2]. وقال أبو المظفر السمعاني : (((ثم استوى إلى السماء) ، قال ابن عباس وأكثر المفسّرين من السلف : أي ارتفع وعلا إلى السماء)) [3] . وهذا ما رجّحه ابن جرير الطبري [4] . ويشهد له ما حكاه ابن عبد البر عن

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره جـ ١ ص ٧٥ .
ورواه البخاري معلّقًا – فتح جـ ١٣ ص ٤٠٣ : كتاب التوحيد – باب (وكان عرشه على الماء) .

(٢) رواه الطبري في تفسيره جـ ١ ص ٤٢٩ .

(٣) تفسير السمعاني جـ ١ ص ٦٣ .
وانظر : تفسير البغوي جـ ١ ص ٥٩ .

(٤) انظر : تفسيره جـ ١ ص ٤٣٠ .

النضر بن شميـــل (ت ٢٠٣ هـ) عن الخليل (ت ١٧٠هـ) قال : ((أتيت أبا ربيعة الأعرابي ، وكان من أعلم مَن رأيت ، فإذا هو على ســطح ، فسلّمنا ، فرد علينا السلام ، وقـــال لنـــا : استووا . فبقينا متحيرين ، ولم ندْرِ ما قال . قال : فقال لنا أعرابي إلى جنبه : إنه أمركـــم أن ترتفعوا . قال الخليل : هو من قـول الله عز وجـل : (ثـــم استوى إلى الســـماء وهـــي دخان) ، فصعـدنا إليه))[1] . فيكون المعنى في قوله تعالى : (ثم استوى إلى الســماء) : علا وارتفع قاصدًا إليها . ولا تنافي بين العلو والقصد ، وكلاهما مفهوم من الآيـــة ، فـــالعلو مفهوم من الفعل (استوى) ، والقصد مفهوم من حرف الجر (إلى) . أما قوله تعالى : (ثـم استوى على العرش) فيتمحّض للعلو والارتفاع فوق العرش - كما يليقُ بجلال الله وعظمتـــه من غير تمثيل أو تشبيه - ، لوجود حرف الجر (على) ، والله تعالى أعلم .

---

(١) ابن عبد البر - التمهيد جـ ٧ ص ١٣٢ .
وانظر : الذهبي - العلو جـ ٢ ص ١٠٤٢ ، و مختصره ص ١٧١ .

المبحث الثاني

توجيه نصوص الإتيان والمجيء

ورد إسناد أفعال الإتيان والمجيء إلى الله سبحانه في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع . ويذهب الأشاعرة إلى أن الله سبحانه منزّه عن المجيء والذهاب والانتقال من مكان إلى مكان ، لأن كل من يصح عليه ذلك يكون جسمًا محدثًا محدوداً متناهيًا [(١)] . وما أوهم الحركة والانتقال من الأفعال المسندة إلى الله فحقيقته عندهم غير مرادة ، ولابد فيه من التأويل .

أما مواضع هذا الإسناد في القرآن فهي :

- (هل ينظرونَ إلا أن يأتِيَهم اللهُ في ظُلَلٍ من الغمامِ والملائكةُ وقُضِيَ الأمرُ وإلى اللهِ تُرجَعُ الأمورُ) [البقرة ٢١٠] .
- (هل ينظرون إلا أن تأتِيَهم الملائكةُ أو يأتِيَ ربُّكَ أو يأتِيَ بعضُ آياتِ ربِّكَ يومَ يأتي بعضُ آياتِ ربك لا ينفعُ نفسًا إيمانُها لم تكن آمنت من قبلُ أو كَسَبَت في إيمانِها خيرًا قل انتظروا إنّا مُنتظرون) [الأنعام ١٥٨] .
- (وجاءَ ربُّكَ والملَكُ صفًا صفًا) [الفجر ٢٢] .

التوجيه :

وذكروا في تخريج ذلك وجوهًا ، أولّها ينتظم جميع الآيات ، وسائرها يختص ببعضها دون بعض :

أولاً : أنه على حذف مضاف في جميع المواضع . والتقدير : (إلا أن يأتيهم أمرُ الله) ، (أو يأتي أمرُ ربك) ، (وجاء أمرُ ربك) . ولفظ (الأمر) فيه مصدر بمعنى المأمور ، وهو عبارة عن القضاء أو الحكم أو البأس أو العذاب أو الإهلاك ونحو ذلك . وهذا

---

(١) انظر في هذه المسألة :

ابن فورك – مشكل الحديث ص ٥٩–٦٠ ، الإسفراييني – التبصير ص ٩٧ ، الرازي – أساس التقديس ص١٠٢-١٠٣، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٢٣٢-٢٣٣ ، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي جـ ١ ص ٥١٦ .

الوجه هو المشهور من قول الأشاعرة [١] . وهو - أيضًا - تأويل المعتزلة [٢] . وإلى مثله ، ذهب جمع كثير من النحاة واللغويين [٣] ، وغيرهم [٤] .

واحتج الرازي له بوجهين :

الأول : أن قوله تعالى : (يأتيهم الله) ، وقوله : (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة . ثم إن الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال : (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكةُ أو يأتيَ أمرُ ربّك) [٣٣] . فصار هذا المُحكَم مفسّرًا لذلك المتشابه . واحتج بمثل هذا - من قبل الرازي - القاضي عبد الجبار المعتزلي [٥] .

الثاني : أنه تعالى قال في آية البقرة : (وقُضي الأمر) ، والألف واللام للمعهود السابق ، فلا بد أن يكون قد جرى ذكره من قبل حتى تكون الألف واللام إشارةً إليه [٦] .

ثانيًا : أن في قوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وجهين :

الأول : أن الإتيان عُدّي إلى مفعول محذوف بالباء . والتقدير :(إلا أن يأتيهم الله بما

---

(١) انظر : ابن فورك - مشكل الحديث ص ٦٣ ، الجويني - الإرشاد ص ١٤٩-١٥٠ ، الشامل ص ٣١٣-٣١٤ ، المتولي - الغنية ص ١١٥ ، ابن الجوزي - الباز الأشهب ص ٦١ ، الرازي - أساس التقديس ص١٠٤ ، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٢٣٤-٢٣٥ ، جـ ٣١ ص ١٧٤ ، العز - الإشارة ص ٤، ١٢٢ ، ١٤٣ ، الإيجي - المواقف ص ٢٧٣ ، الجرجاني - شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٤ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٥٥ .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩ ، متشابه القرآن جـ ١ ص ١٢١ ، جـ ٢ ص ٦٨٩ ، تنزيه القرآن ص ٤٨-٤٦٢ .
وانظر : الزمخشري - الكشاف جـ ١ ص ٢٥٣ .

(٣) انظر : الأخفش- معاني القرآن جـ ١ ص ١٧٠ ، الزجاج - معاني القرآن جـ ٢ ص ٣٠٧ ، الشريف الرضي - تلخيص البيان ص ٣٢٤ ، الجرجاني - أسرار البلاغة ص٣٦٢، الراغب - المفردات ص ١٠٤ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ ٥ ص ٤٠٦-٤٠٧ ، جـ ١٥ ص ٤٤٥ ، الحميري - شمس العلوم جـ ٣ ص ١٣٥١ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ٢ ص ١٣٣ ، العلوي - الطراز جـ ١ ص ٩٣ ، السمين الحلبي - عمدة الحفاظ جـ ١ ص ٥٨ ، ابن هشام - المغني ص ٨١١ .

(٤) انظر : الواحدي - الوسيط جـ ١ ص ٣١٣ ، تفسير القرطبي جـ ٧ ص ١٤٤ ، تفسير البيضاوي جـ ١ ص ١٣٤ ، جـ ٢ ص ١٩٠ ، تفسير النسفي جـ ١ ص ١٦٧ ، جـ ٢ ص ٦٢ ، الزركشي - البرهان جـ ٣ ص ١١٤ ، ١٤٨ ، السيوطي - الإتقان جـ ٢ ص ٨ ، تفسير أبي السعود جـ ١ ص ٢١٢ ، جـ ٣ ص ٢٠٣-٢٠٤ ، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي جـ ١ ص ٥١٦ ، الكفوي - الكليات ص ٥٤٩ ، الشوكاني - فتح القدير جـ ٥ ص ٤٤٠ .

(٥) انظر : متشابه القرآن جـ ١ ص ١٢١ .

(٦) انظر : الرازي - أساس التقديس ص ١٠٤-١٠٥ ، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٢٣٤-٢٣٥ .

وعد من الحساب والعذاب في ظلل). فحُذف المأتي به تعويلاً على الفهم. ومثله قوله تعالى : (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) [الحشر ٢] ، أي أتاهم بخذلانه إياهم . وهذا قول الزجّاج [١] ، وأورده الرازي [٢] ، وقال بنحوه الزمخشري [٣] ، وغيره [٤] .

الثاني : أن تكون (في) بمعنى (الباء) . والتقدير : إلا أن يأتيهم الله بظُلل من الغمام ، وحروف الجر يقوم بعضها مقام بعض . ذكر ذلك ابن فورك [٥] ، والرازي [٦] . وهو قول ابن الجوزي [٧] . وأورده أبو حيان والسمين الحلبي واستشهدا له بقول الشاعر :

خبيرون في طعنِ الأباهرِ والكُلى [٨]

أي : بطعن ، لأن خبيرًا لا يتعدى إلا بالباء [٩] .

ثالثاً : أن الخطاب في آيتي الإتيان في البقرة والأنعام لليهود . وفيهما حكاية ما يقولون ويعتقدون . وهم كانوا على دين التشبيه ، وكانوا يجوزون المجيء على الله تعالى . وليس في قولهم حجة . فالآيتان تدلاّن على أن قومًا ينتظرون أن يأتيهم الله ، وليس فيهما دليل على أن أولئك الأقوام محقون أو مبطلون . وهذا أقوى الوجوه وأظهرها عند الرازي [١٠] .

---

(١) انظر : معاني القرآن جـ ١ ص ٢٨٠ .

(٢) انظر : أساس التقديس ص ١٠٦ ، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٢٣٥ .

(٣) انظر : الكشاف جـ ١ ص ٢٥٣ .

(٤) انظر : تفسير البيضاوي جـ ١ ص ١٣٤ ، تفسير النسفي جـ ١ ص ١٦٧ ، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي جـ ١ ص ٥١٦ ، تفسير أبي السعود جـ ١ ص ٢١٢ ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ ٢ ص ٥٠٣ .
وانظر في هذا الوجه :
تفسير القرطبي جـ ٣ ص ٢٥ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ٢ ص ١٣٣ ، تفسير الألوسي جـ ٢ ص ٩٨ .

(٥) انظر : مشكل الحديث ص ٦٤ .

(٦) انظر : أساس التقديس ص ١٠٦ ، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٢٣٦ .

(٧) انظر : نزهة الأعين جـ ٢ ص ٨٣ ، الباز الأشهب ص ٦١ ، زاد المسير جـ ١ ص ٢٢٦ .

(٨) البيت لزيد الخيل الطائي . وهو في ديوانه ص ٢٧ ، بلفظ :

ويركبُ يومَ الروعِ فيها فوارسٌ يردّون طعنًا في الأباهرِ والكلى

وفي غيره : بصيرون في طعنِ الأباهرِ والكلى

انظر - مثلاً - : ابن قتيبة - أدب الكاتب ص ٥٣٩ ، المرادي - الجنى الداني ص ٢٥١ ، ابن منظور - اللسان جـ ١٥ ص ١٦٧ ، السيوطي - شرح شواهد المغني جـ ١ ص ٤٨٤-٤٨٥ ، البغدادي - الخزانة جـ ٦ ص ٢٥٤ .
وانظر : حاشية صانع الديوان على البيت ص ٢٧.

(٩) انظر : أبو حيان - البحر المحيط جـ ٢ ص ١٣٣ ، السمين الحلبي - الدر المصون جـ ١ ص ٥١٢ .

(١٠) انظر : أساس التقديس ص ١٠٦-١٠٧ ، التفسير الكبير جـ ٥ ص ٢٣٦ .

رابعـًا : أن في قوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفًا صفًا) وجهين :

الأول : أن إسناد المجيء إلى الله تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبيّن آثار قهره وسلطانه ، مُثّلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصّه عن بكرة أبيهم . وهذا قول الزمخشري [١] ، وعنه أخذه الرازي [٢] ، وغيره [٣] .

الثاني : ذكره الرازي . وهو أن الربّ هو المربّي ، فلعلّ ملكًا عظيمًا ، هو أعظم الملائكة ، كان مربيًا للنبي – صلى الله عليه وسلم – . وهو المراد بقوله تعالى : (وجاء ربك) [٤] .

المناقشة :

أولاً : أما الوجه الأول – وهو حذف المضاف – فليس يدلّ عليه إلا العقل بمجرده [٥].
والمعتمَد فيه ما أقامه المتكلمون من قواطع عقلية – عندهم – على استحالة الإتيان والمجيء على الله سبحانه . والدليل اللغوي غير موجود في أي من النصوص الثلاثة . بل إن عطف إتيان الملائكة ومجيئها – وهو حقيقي باتفاق – على إتيان الله ومجيئه يضعف دعوى المجاز في الثاني ، خاصة في آية الأنعام التي فرّقت بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض الآيات . فإن قُدّر أن المحذوف (أمر الله) – سواءٌ أكان المراد به قضاءه أم عذابه أم بأسه أم غير ذلك – فهو من بعض الآيات . ومثل هذا التأويل يأباه السياق ، ويمتنع الحمل عليه مع التقسيم والتنويع [٦] .

---

(١) انظر : الكشاف جـ ٤ ص ٧٥١ .

(٢) انظر : أساس التقديس ص ١٠٨ ، التفسير الكبير جـ ٣١ ص ١٧٥ .

(٣) انظر : تفسير البيضاوي جـ ٥ ص ٣١١ ، تفسير النسفي جـ ٤ ص ٥٢٢ ، البقاعي – نظم الدرر جـ ٢٢ ص ٣٨ ، تفسير أبي السعود جـ ٩ ص ١٥٧ .

(٤) انظر : أساس التقديس ص ١٠٨ ، التفسير الكبير جـ ٣١ ص ١٧٥ .

(٥) انظر : العز – الإشارة ص ٤ .
وانظر : العلوي – الطراز جـ ١ ص ٩٣ ، الزركشي – البرهان جـ ٣ ص ١٠٩ .

(٦) انظر : ابن القيم – الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٨٨-١٨٩ ومختصره جـ ١ ص ١١-١٢ ، جـ ٢ ص ٣٠٨.

وقد تفطّن الرازي لذلك ، فقال : ((فإن قيل : قوله : (أو يأتي ربك) لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته ، لأنّ على هذا التقدير يصير هذا عينَ قوله : (أو يأتي بعض آيات ربك) ، فوجب حمله على أن المراد منه إتيان الرب ، قلنا : الجواب المعتمد : أن هذا حكاية مذهب الكفار ، فلا يكون حجة)) [١] . فيكون الرازي قد فرّ من هذا الاعتراض باعتماد توجيه آخر للنص . وفي هذا إيماء إلى ضعف هذا الوجه .

أما الاحتجاج لحذف هذا المضاف بآية النحل : (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) ، فضعيف . بل هو حجة لمنع الحذف . ذلك أن آية النحل هذه والآيات الثلاثة لا تتحدث عن واقعة واحدة كما قال الرازي . ففي قوله تعالى في آية النحل : (أو يأتي أمر ربك) للمفسّرين قولان : الأول : أنه العذاب في الدنيا ، والثاني : أنه القيامة [٢]. والرازي نفسه فسّر (أمر الله) هنا بعذاب الاستئصال [٣] ، وهذا لا يكون إلا في الدنيا . أما الآيات الثلاثة فالمقصود بها إتيان الله ومجيئه لفصل القضاء بين خلقه [٤] ، وذلك في موقف القيامة بعد حشر العباد . ويشهد لذلك حديث ابن مسعود أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : (يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قيامًا أربعين سنة ، شاخصة أبصارهم إلى السماء ، ينتظرون فصل القضاء ، وينزل الله في ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي)[٥]. فهما واقعتان مختلفتان تمامًا . وفي هذا دليل على أن الإتيان لمّا كان المراد به قضاء الله بالعذاب في الدنيا أو القيامة وأهوالها أُسندَ إلى الأمر . وإذ لم يُصرَّح به في إتيان الله ومجيئه – كما يليقُ بجلاله – في موقف القيامة لفصل القضاء فإنه غير مراد .

---

(١) التفسير الكبير جـ ١٤ ص ٧ .

(٢) انظر : تفسير السمعاني جـ ٣ ص ١٧٠ ، تفسير البغوي جـ ٣ ص ٦٨ ، تفسير القرطبي جـ ١٠ ص ١٠٢ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ ٥ ص ٤٧٥ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٨٥ ، الشوكاني – فتح القدير جـ ٣ ص ١٦١ ، تفسير الألوسي جـ ١٤ ص ١٣٤ .

(٣) انظر : التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٢٦ .

(٤) انظر : تفسير الطبري جـ ١٢ ص ٢٦٧ ، تفسير البغوي جـ ٢ ص ١٤٤ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٤٨ ، جـ ٤ ص ٥١٠ ، ابن القيم – مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٨٣ .

(٥) جزء من حديث طويل رواه الطبراني في : المعجم الكبير (٩٧٦٣) جـ ٩ ص ٤١٦-٤٢١ .
وهو حديث صحيح ؛ انظر : المنذري – الترغيب والترهيب جـ ٤ ص ٣٩١-٣٩٥ ، الذهبي – مختصر العلو ص ١١٠-١١١ ، الهيثمي – مجمع الزوائد جـ ١٠ ص ٣٤٠-٣٤٣ .

وأما الاحتجاج لذلك بقوله تعالى : (وقضي الأمر) ، وأن اللام فيه للمعهود السابق ، فالسياق لا يساعد عليه ، إذ كيف تكون اللام للمعهود السابق ولم يجرِ له ذكر أصلاً . وهـذه اللام وإن كانت للعهد فهي ليست لمعهود مذكور بل لمعهود ذهني يُفهم من السياق . وقد جاء مثل هذا في مواضع من القرآن ، كما في قوله تعالى : (وقيلَ يا أرضُ ابلعي مـاءك ويا سماءُ أقلِعي وغيضَ الماءُ وقُضِيَ الأمرُ) [هود ٤٤] ، وقوله : (وقال الشيطانُ لمّا قُضِيَ الأمرُ إنّ اللهَ وعَدكم وَعْدَ الحقّ ووعَدتُكم فأخلفتُكم) [إبراهيم ٢٢] ، وقوله (وأنذِرْهم يومَ الحسرةِ إذ قُضِيَ الأمرُ) [مريم ٣٩] . وليس في شيء من هذه الآيات ما يمكن أن تكون اللام في (الأمر) إشارةً إليه ، لا مذكوراً ولا محذوفاً مقدراً . وقول الرازي بوجوب ذكر المعهود السابق قول بلا دليل ، وسياقات القرآن الأخرى تردّه . والواجب حمل النص على المألوف من الخطاب القرآني .

ثانيًا : الوجهان في قوله تعالى :(هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام):

١- أما الوجه الأول - وهو تقدير مفعول محذوف عُدّي الفعل إليه بالباء - فليس في السياق اللغوي ما يدل عليه . فالإتيان في الآية مسند إلى الله بإطلاق . ولو أريد ذلك المحذوف لكان حذفه مُلبِسًا . وقد ورد الإتيان في القرآن مسندًا إلى الله تعالى ، والمراد به إتيان العذاب والإهلاك وغيره . ولكنه في هذه الحال يأتي في السياق ما يدل على ذلك صريحًا ، ويُقيِّد بحيث لا يُفهم منه إلا ذلك من غير اعتماد أي مقدمة عقلية ، ومن غير حاجة إلى تقدير مفعول محذوف أصلاً . وذلك كقوله تعالى : (قد مكرَ الذين من قبلِهم فأتى اللهُ بنيانَهم من القواعد فخرَّ عليهم السقفُ من فوقِهم وأتاهم العذابُ من حيثُ لا يشعرون) [النحل ٢٦] ، وقوله : (فأتاهم اللهُ من حيثُ لم يحتسبوا وقذفَ في قلوبِهم الرعبَ يُخرِبونَ بيوتَهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار) [الحشر ٢] . فقياس إتيان الله يوم القيامة ، إتيانًا يليقُ به من غير تمثيل أو تشبيه ، بهذا الإتيان المُقيَّد بالعذاب في الدنيا قياس غير صحيح .

٢- أما الوجه الثاني - وهو أن (في) بمعنى (الباء) - فضعيف ، لأن استعمال (في) بمعنى (الباء) ، وإن كان له وجه في العربية ، فلا يلزم من ذلك صحة هذا

الاستعمال في كل موضع . وتعدية (خبير) أو (بصير) بفي بدل الباء في قول الشاعر :

بصيرون في طعن الأباهر والكلى

قد يطّرد معناه في اللغة ولا يلتبس ، فتسوغ هذه التعدية ، خاصة في الشعر لضرورة الوزن . أما الفعل (أتى) ، فإن تعديته بفي بدل الباء تقتضي تغييرًا في المعنى ولبسًا في الفهم . بيان ذلك أنك إذا قلت : هذا بصير في النحو ، وبصير بالنحو ، فالمعنى الظاهر فيهما واحد . أما إذا قلت : أتى الأمير في القوم ، وأتى بالقوم ، فليس المعنى الظاهر فيهما واحدًا ، لأن قولك : (في القوم) حال من الفاعل ، وقولك : (بالقوم) متعلق بالفعل على سبيل المفعولية . والنص القرآني يحب حمله على الأوجه القريبة البينة البعيدة عن اللبس والإبهام .

ثالثًا : أما تخريج آيتي الإتيان بأنهما حكاية لاعتقاد اليهود ، فالسياق يأباه لأن الخطاب وإن كان المقصود به اليهود ، فهو خطاب تهديد ووعيد فيه تقرير للإتيان المذكور تخويفًا لهم وتقريعًا . فهو – قطعًا – ليس حكاية لما يعتقدون . فآية الأنعام – مثلاً – : (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) فيها بيان ما يُنتظر إتيانه ، ومنه (بعض آيات ربك) التي ثبت في الحديث الصحيح أنها طلوع الشمس من مغربها [1] . فهو إتيان واقع لا محالة . وقوله في آخر الآية : (فانتظروا إنا منتظرون) يدل على هذا التفسير . وقد وصف الشهاب والألوسي توجيه الرازي هذا بأنه بعيد أو باطل [2] .

رابعًا : الوجهان في قوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفًا صفًا) :

١–أما الوجه الأول – وهو أن هذا تمثيل لظهور آيات اقتدار الله وتبيّن آثار قهره وسلطانه – فيضعفه عطف مجيء الملائكة ، والمجيء بجهنم في الآية التالية – وكلاهما مجيء حقيقي – على مجيء الله سبحانه ، وأنّ إرادة ظاهر اللفظ تعتضد بآيتي الإتيان الأخريين في البقرة والأنعام . والقول بأن مجيء الله تمثيل لظهور آيات اقتداره ، ومجيء الملَك مجيء حقيقي تفريق بين ما لا يقتضي اللفظ ولا السياق التفريقَ بينهما . واحتمال الاستعارة التمثيلية في مثل هذا التركيب بعيد . بل لو ادّعى مدّعٍ أن مجيء الله ومجيء الملك

---

(١) انظر : تفسير الطبري جـ ١٢ ص ٢٤٧ وما بعدها ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ١٩٧–١٩٨ ، ابن حجر – فتح جـ ١١ ص ٣٥٣ .

(٢) انظر : حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ٤ ص ٢٣١ ، تفسير الألوسي جـ ٤ ص ٦٢ .

المبحث الثالث

توجيـــه نصــوص النــزول

ورد إسناد فعل النزول إلى الله سبحانه في السنة الصحيحة . ويعتقد الأشــاعرة أن الله تعالى منزّه عن الاتصاف بذلك ، لأن حقيقة النزول هي الحركة والانتقال مـــن أعلــى إلــى أســفل ، وتفريغ مكان وشغل آخر . وهذا من صفات الأجسام [(١)] .

وقد جــاء إســناد النزول إلى الله في أحاديث رواهــا جمع من الصحابة عن النبــي - صلى الله عليه وسلم - ، بلغت مبلغ التواتر [(٢)] . وأشهرها حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : (ينزل ربُنا تبارك وتعالى كل ليلة إلــى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، فيقول : من يدعوني فأستجيبَ له ؟ مـــن يســألني فأعطيَه ؟ من يستغفرني فأغفرَ له ؟) [(٣)] .

وفي لفظ : (ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الأول ، فيقــول : أنا الملِك : أنا الملِك . من ذا الذي يدعوني فأستجيب له ؟ من ذا الذي يسألني فأعطيه ؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له ؟ فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر) [(٤)] . وفي بعــض الروايــات زيادة : (ثم يبسط يديه تبارك وتعالى ، يقول : من يقرض غير عدوم ولا ظلوم) [(٥)] .

---

(١) انظر في هذه المسألة :

ابن فورك - مشكل الحديث ص ٥٩-٦٠ ، الجويني - الإرشـــاد ص ١٥٠-١٥١ ، الشامل ص ٣٢١ ، الغزالي - إلجام العوام ص ٨ .

وانظر : ابن العربي - القبس جـ ١ ص ٢٨٩ ، القرطبي - الأسنى جـ ٢ ص ٢٠٠ ، العينـــي - عمــدة القاري جـ ٧ ص ٢٠٠.

(٢) انظر : الآجرّي - الشريعة ص ٣٠٧ وما بعدها ، ابن عبد البر - التمــهيد جـ ٧ ص ١٢٨ ، ابــن القيــم - مختصــر الصواعق جـ ٢ ص ٣٨٠ ، ٣٨٦ وما بعدها ، الألباني - إرواء الغليل جـ ٢ ص ١٩٥-١٩٦ .

(٣) رواه البخاري (١١٤٥) - فتح جـ ٣ ص ٢٩ : كتاب التهجد - باب الدعاء والصلاة من آخر الليل .

(٦٣٢١) - فتح جـ ١١ ص ١٢٩ : كتاب الدعوات - باب الدعاء نصف الليل .

(٧٤٩٤) - فتح جـ ١٣ ص ٤٦٤ : كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى :(يريدون أن يبدلوا كلام الله).

ومسلم - نووي جـ ٦ ص ٣٦ : كتاب صلاة المسافرين - باب صلاة الليل .

(٤) رواه مسلم - نووي جـ ٦ ص ٣٧: في الباب نفسه .

(٥) رواها مسلم في الموضع نفسه .

التوجيـــه :

وفي سبيل توجيه هذا الحديث ، يقرّر الأشاعرة - ابتداءً - أن النزول في اللغة لفظ مشترك ، وقد يستعمل في غير الحركة والانتقال ، كما في قوله تعالى : (وأنزلَ لكم من الأنعامِ ثمانيةَ أزواجٍ) [الزمر ٦] ، والجمل والبقر لم ينزل من السماء إلى الأرض . وكذا قوله تعالى : (ثم أنزلَ اللهُ سكينتَه على رسولِهِ) [التوبة ٢٦] ، وقوله : (نزلَ به الروحُ الأمينُ . على قلبِكَ لتكونَ من المنذرين) [الشعراء ١٩٣-١٩٤] ، والانتقال على السكينة وعلى كلام الله مُحال . ويقال : (نزلَ بالناسِ نازلةٌ) ، وليس يراد بذلك انتقال شيء إليهم من قطر إلى قطر [1] .

ثم إنهم تأولوا حديث النزول بأحد وجهين [2] :

الأول : أنه من باب حذف المضاف ، أو إسناد الفعل إلى الأمر به ، كما يقال : نادى الأمير في البلد ، إذا نادى أتباعه بأمره . وتقدير الحديث : ينزل ملك ربنا . فالنزول أسند إلى الله ، وهو محمول في الحقيقة على نزول أحد الملائكة بأمره سبحانه [3] .

الثاني : أنه من باب الاستعارة . فالنزول قد يستعمل بمعنى التلطف والتواضع ، كما يقال : نزل السلطان عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا ، إذا حلُم عن رعيته ، وانحطّ عن سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم . فإسناد النزول إلى الله تمثيل لإسباغ نعمائه على أهل الأرض وتواضعه لهم وإقباله عليهم بالرحمة واللطف والمغفرة وإجابة الدعاء ونحو ذلك [4] .

وتبع الأشاعرة على هذين الوجهين ، أحدهما أو كليهما ، جمع كثير من العلماء

---

(١) انظر : ابن فورك - مشكل الحديث ص ٦٠-٦١ ، ١٨٨-١٨٩ ، الجويني - الشامل ص ٣٢١ ، الغزالي - إلجام العوام ص ٨ ، الرازي - أساس التقديس ص ١٠٨-١٠٩ .

(٢) انظر : ابن فورك - مشكل الحديث ص ٦١-٦٢ ، ١٨٩ ، الجويني - الإرشاد ص ١٥١ ، الشامل ص ٣٢١-٣٢٢ ، الغزالي - الاقتصاد ص ٨٨-٩٠ ، الرازي - أساس التقديس ص ١١٠-١١١ .

(٣) وانظر في هذا الوجه : المتولي - الغنية ص ٧٨ ، ١١٥-١١٦ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٥٥ .

(٤) وانظر في هذا الوجه : البيهقي - الأسماء ص ٤٥٣ ، العز- الإشارة ص ١٠٦، الجرجاني- شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٥ .

والفقهاء من شراح الحديث وغيرهم [١] ، وبعضٌ من أهل اللغة [٢] .

المناقشة :

إن ما قرّره الأشاعرة من أن لفظ (النزول) قد يطلق على غير الانتقال صحيح ، إن قيّدوه بانتقال الأجسام المعهودة ، كما فعل الغزالي [٣] . أما إن أرادوا الانتقال مطلقًا فغير صحيح ، لأن النزول - في اللغة - ليس له معنى غير الهبوط من أعلى إلى أسفل [٤] . وهذا يستلزم الانتقال . فإن كان النازل جسمًا كان نزوله كنزول الأجسام . وإن كان غير ذلك فنزوله انتقال يخصّه دون أن يلزم من ذلك تصوّر انتقال جسم . وينسحب هذا على نزول السكينة ونزول كلام الله . واللغة لا تفرق بين نزول المطر - مثلاً - من السماء إلى الأرض ونزول كلام الله منه سبحانه على نبيه - صلى الله عليه وسلم - ، فكلاهما إتيان من علوّ . والله عز وجل عالٍ فوق عرشه ، وكلّ ما يأتي منه أو بأمره ويوصف بأنه أنزله فنزوله على ظاهره ، وإن لم نعلم كيفيته ، لأن عدم العلم بالشيء لا يعني العلم بعدمه .

ومن هذا الباب قوله تعالى : (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) [الزمر ٦]. وكذا قوله عز وجل : (يا بني آدمَ قد أنزلنا عليكم لباسًا يُواري سَوءاتِكم وريشًا) [الأعراف ٢٦] ، وقوله : (وأنزلنا الحديدَ فيه بأسٌ شديدٌ ومنافعُ للنّاسِ) [الحديد ٢٥] . فهذا الإنزال على ظاهره ، ويشهد لذلك قوله تعالى : (وإنْ من شيءٍ إلا عندنا خزائنُهُ وما نُنزلُه إلا بقدرٍ معلوم) [الحجر ٢١] . ثم لا يتعيّن حمل إنزال الأنعام واللباس والحديد على إنزال أعيان هذه المخلوقات حتى تُتّخذ دليلاً على أن النزول ليس بمعنى الانتقال لأننا لم نرَ شيئًا منها نازلاً من السماء . بل يَحتمل أيضًا إنزالَ جنسها ، ونزولُ الجنس نزول

---

(١) انظر : ابن حزم - الفصل جـ ٢ ص ١٧٢ ، الباجي - المنتقى جـ ١ ص ٣٥٧ ، المازري - المعلم جـ ١ ص ٤٥٤ ، ابن العربي - عارضة الأحوذي جـ ٢ ص ٢٣٦-٢٣٧ ، أبو العباس القرطبي - المفهم جـ ٢ ص ٣٨٦-٣٨٧ ، صحيح مسلم بشرح النووي جـ ٦ ص ٣٧ ، القرطبي - الأسنى جـ ٢ ص ٢٠١ ، ابن أبي جمرة - بهجة النفوس جـ ١ ص٣٩ ، ابن حجر - فتح جـ ٣ ص ٣٠ ، العيني - عمدة القاري جـ ٧ ص ٢٠٠ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ٢ ص ٣٢٣-٣٢٤ ، المناوي - فيض القدير جـ ٢ ص ٣١٦-٣١٧ ، ابن علاّن - الفتوحات الربانية جـ ٣ ص ١٩٤.

(٢) انظر : البطليوسي - التنبيه ص ٦٥-٧٢ ، ابن الأثير - النهاية جـ ٥ ص ٤٢ ، ابن منظور - اللسان جـ ١١ ص ٦٥٧ .

(٣) انظر: إلجام العوام ص ٨ .

(٤) انظر : ابن دريد - الجمهرة جـ ٣ ص ١٨ ، ابن فارس - المقاييس جـ ٥ ص ٤١٧ (نزل) .

لكافة أعيانه ، كما في حديث حِجاج آدم وموسى : (ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض) [١] ، والهابطُ آدم وحواء وحدهما ، أو إنزالَ أسباب تكوينها وتخليقها من السماء أو أمر الله وتقديره بإيجادها [٢] ، فيكون من المجاز المرسل كما في قوله تعالى : (ويُنزّل لكم من السماء رزقًا) [غافر ١٣]، وإنما النازل سبب الرزق وهو المطر . وعلى كل تقدير ، فمعنى الإنزال لا يحتمل غير ما وُضع له ، وإنما وقع الاحتمال في تفسير النازل أو كيفية النزول لعدم ورود ما يعيّن ذلك في السياق . والنزول في قولهم : (نزل بالناس نازلة) هو - أيضًا - على بابه ، إذ المعهود في المصائب الشداد أن تأتي الناس من السماء أو من فوقهم ، ولذلك قيل لها : نوازل .

وعلى ذلك ، فاستدلال الأشاعرة بهذه الشواهد على أن النزول - في اللغة - لفظ مشترك استدلال ضعيف ، لأن لفظ (النزول) في جميعها يؤدّي معنى واحدًا ، وهو انتقال الشيء من أعلى إلى أسفل ، غيرَ أن صفة النزول وكيفيته تختلف باختلاف فاعله أو ما أُضيف إليه .

وتأويل الأشاعرة لحديث النزول ، بوجهيه : الحذف والاستعارة ، مُعارَض - ابتداءً - بأن الأصل في النصّ أن يُجرى على ظاهره ، ولا يُصرف عنه إلا بدليل . ولو جاز الخروج عن هذا لكل أحد ، لاحتاجت اللغة إلى لغة ، لأنه ما من نصّ إلا ويمكن حمله على المجاز أو الاستعارة بدعوى جواز ذلك في لغة العرب ، وتوسع ضروب القول والكلام فيها .

والوجه الأول في التأويل - وهو حذف المضاف أو إسناد الفعل إلى الآمر به - وإن كان سائغًا في اللغة على وجه الإجمال ، فتسويغه في حديث النزول مَحلّ نظر . وقياس قوله - صلى الله عليه وسلم - : (ينزل ربنا) على قولهم : نادى الأمير في البلد ، غير مُسلّم ، فإن كل واحد يعلم بقرائن الحال أن الأمراء لا يتولّون النداء بأنفسهم ، وإنما يفعل ذلك جنودهم وأعوانهم . أما الله سبحانه فمِنْ أين يُعلم أنه تبارك وتعالى لا ينزل بنفسه نزولاً يليقُ به ، حتى يحمل النزول على نزول أحد ملائكته . فإن قيل : دلّ على ذلك الدليل

(١) رواه مسلم - نووي جـ ١٦ ص ٢٠١-٢٠٢ : كتاب القدر - باب حجاج آدم وموسى .

(٢) انظر في حمل الإنزال - هنا - على إنزال الأسباب ، أو الأمر :

الزمخشري - الكشاف جـ ٤ ص ١١٤، ٤٨٠ ، العز - الإشارة ص ٩٦ ، السمين الحلبي - عمدة الحفاظ جـ ٤ ص ١٨٨ ، تفسير أبي السعود جـ ٣ ص ٢٢٢ ، جـ ٧ ص ٢٤٣ .

العقلـي الـذي أقامـه المتكلمون ، فالجواب : أن اللغـة لا تخضـع لمـا يتواضـع عليـه المتكلمون ، بل تجري سننُها على المعروف المألوف عند المخاطبين ، عامّهم وخاصّهم . ولم ينقل مثل هذا الدليل عن أحدٍ من الصحابة أو العرب في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم –.

هذا إذا كان النص خاليًا من أي قرينة تعيّن المُراد . فكيف إذا جاء في السـياق مـا يجعله نصّاً في إرادة الحقيقة دون المجاز ؟ فلو قيل : (نزل الأمير الليلة بعد صلاة العشـاء إلى الميدان ، ونادى : أنا الأمير ، من له مظلمة فأنصفه) ، ما احتمل هذا السياق إلا نـزول الأمير ونداءه بنفسه دون أحد من جنوده وأعوانه .

ومثل هذا يقال في حديث النزول . فقوله – صلى الله عليه وسلم – : (ينزل ربنا) ، وقوله : (فيقول : أنا الملِك ، أنا الملِك) ، وقوله : (من يدعوني فأستجيب له) ، وقولـه : (ثم يبسط يديه تبارك وتعالى) ، وقوله : (فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر) ، كلّها قرائن تعيّن أن فاعل النزول هو الله سبحانه نفسه . ولو كان مراد الرسول – صلى الله عليه وسـلم – نزولَ ملك من الملائكة مع هذه القرائن ، لكان في قوله من اللبس والإبهام ما يمنع المخـاطَب من حمله على وجهه الصحيح . ومقام النبوة يترفّع عن هذا لِما فيه من قصور فـي الحكمـة والبيان والفصاحة . وقد قالت عائشة رضي الله عنها: (كان كلام رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كلامًا فصلاً يفهمه كل من سَمِعه) [1] .

أما الوجه الثاني في التأويل – وهو حمل النزول على الاستعارة والتمثيل – فـالقرائن التي منعت حمل الحديث على حذف المضاف تمنع أيضًا حمله على هذا الوجه . بيان ذلـك أن النزول قد يُستعار لمعنى التواضع والتلطف إذا دلّت القرينة على ذلـك . فقولـهم : (نـزل السلطان عن كبريائه) يدل على نزول التواضع والتلطف بالقرينة اللفظية : (عن كبريائه) . فلو قيل : (نزل السلطان إلى الناس) ، لتَعيّن حمله على النزول الحقيقي إلا إذا دلّت قرينـة حالية لدى المخاطَب على إرادة نزول التواضع والتلطف ، وذلك لفقدان القرينة اللفظية . أمـا لو قيل : (ينزل السلطان كل ليلة إلى الناس إذا غابت الشمس ، فيقول : كذا وكذا ، فلا يزال

---

(١) رواه أبو داود (٤٨٣٩) جـ ٤ ص ٢٦١ .
وانظر : الألباني – صحيح سنن أبي داود (٤٠٥١) جـ ٣ ص ٩١٧-٩١٨ .

كذلك حتى العشاء) ، فإنه يمتنع حمله على التواضع والتلطف دون النزول الحقيقـي لعـدم احتمال السياق لذلك . وحديث النزول من هذا الباب ، فاللهُ سبحانه ينزلُ كيفَ شاءَ نزولاً يليقُ بجلاله من غير تمثيل أو تشبيه . وما ذكروه من معاني إقبـال الله علـى عبـاده بـالتواضع واللطف والرحمة وغيرها هي من لوازم نزوله سبحانه إلى السماء الدنيا ، وهي مفهومة ضمنًا من قوله : (من يدعوني فأستجيب له ...) ، فلا تُنكر . لكنها ليست هي النزول نفسه .

ومما يُتَنبه له هنا أن الحديث قد حدّ النزول بالسماء الدنيا ، فلو كـان حَمْلُـه علـى الاستعارة صحيحًا لم يكـن لهذا الحدّ معنى ، ولَكان سائغًا أن يقال : ينزل الله إلـى الأرض ، وينزل إلى عباده ، وينزل بينهم . بل إن هذا أقوى استعارة وأعظم دلالة على إقباله سـبحانه على عباده بالتواضع واللطف والرحمة . وهذا لا يقوله أحد ، مع أنه قـد ورد فـي السـنة الصحيحة أن الله عز وجل ينزل إلى العباد يوم القيامة . ففي حديث أبي هريرة - رضـي الله عنه - قال : حدثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (إن الله تبارك وتعالى إذا كان يوم القيامة ينزل إلى العباد ليقضي بينهم وكل أمة جاثية) [١] . وفي هذا دليـل علـى أن قولنا : (ينزل الله إلى عباده) غير ممتنع لوروده في الحديث ، فكيف يمتنع في نزول الله كل ليلة إذا أُريد به الاستعارة والتمثيل . والله تعالى أعلم .

---

(١) رواه الترمذي (٢٣٨٢) جـ ٤ ص ٥٩٢ ، وقال : حديث حسن غريب ، وابن خزيمة في صحيحه (٢٤٨٢) جـ ١ ص ١١٥-١١٦ ، والحاكم في المستدرك جـ ١ ص ٤١٨-٤١٩ ، وصححه ووافقه الذهبي .
وانظر : الألباني - صحيح سنن الترمذي (١٩٤٢) جـ ٢ ص ٢٨١-٢٨٣ .

المبحث الرابع

توجيه نصوص الرحمة والرضا والغضب ونحوها

ورد إسناد أفعال الرحمة والرضا والغضب ، ونحوها كالمحبة والسخط والكراهية ، إلى الله سبحانه في مواضع كثيرة في القرآن والسنة . ويذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى لا يجوز اتصافه بذلك على حقيقته لأن هذا في حقه سبحانه نقص [1] . والباري عز وجل يتعالى عن أن يكون ذا طبع يتغير وينفر ويسكن ، أو ممّن يألم ويرق ، من حيث ثبت قدمه وغناه عن اللذة وامتناع تألمه بشيء ينفر عنه ويتألم لإدراكه ، إذ ليست هذه الأشياء من جنسه وشكله أو مضادة له أو منافرة لصفاته ، لِما قام من الدليل على أنه ليس بذي جنس ولا نوع ولا شكل ، ولا مُلتذّ ولا متألم ، ولا منتفع ولا مستضر [2] . فإثبات أي من هذه الأفعال ، أو ما تدل عليه من صفات ، في حق الله سبحانه يقتضي وصفه بما لا يليق به [3] .

أما مواضع هذا الإسناد في القرآن والسنة فمستفيضة . ومن أمثلتها :

١. من القرآن :

- (من يُصرفْ عنه يومئذٍ فقد رَحِمَه) [الأنعام ١٦] .
- (أولئك سيرحمُهم الله) [التوبة ٧١].
- (رضيَ اللهُ عنهم ورضوا عنه) [المائدة ١١٩ ، التوبة ١٠٠ ، المجادلة ٢٢ ، البينة ٨] .
- (وأن أعملَ صالحًا ترضاه) [النمل ١٩ ، الأحقاف ١٥] .
- (وغضبَ اللهُ عليه ولعنَه وأعدَّ له عذابًا عظيمًا) [النساء ٩٣] .
- (من لعنَه اللهُ وغَضِبَ عليه وجعلَ منهم القردةَ والخنازيرَ) [المائدة ٦٠] .
- (لَبئسَ ما قدّمت لهم أنفسُهم أنْ سَخِطَ اللهُ عليهم) [المائدة ٨٠] .
- (وأحسِنوا إن اللهَ يحبُّ المحسنين) [البقرة ١٩٥] .
- (فسوف يأتي اللهُ بقومٍ يحبّهم ويحبّونه) [المائدة ٥٤] .
- (ولكن كَرِهَ اللهُ انبعاثَهم فثبّطَهم) [التوبة ٤٦] .

---

(١) انظر : العز – الإشارة ص ١٠٤ ، ٢٠٥ .

(٢) انظر : الباقلاني – التمهيد ص ٢٧-٢٨ ، الإنصاف ص ٤٠ .

(٣) انظر – مثلاً – : الجويني – العقيدة النظامية ص ٥٩ ، الغزالي – فيصل التفرقة ص ١٨٣ ، المقصد الأسنى ص٦٢،١٢٢ ، العز – الإشارة ص ١٠٥ ، ١١١ ، البيجوري – تحفة المريد ص ٤ .

٢. من السنة [١] :

- (وإنما يرحم الله من عباده الرحماء) [٢] .
- (إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها) [٣] .
- (إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله)[٤]
- (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه) [٥] .

التوجيـــه :

وخرّج الأشاعرة هذه الأفعال ، وما تدلّ عليه من صفات ، بحملها على المجـاز ، لا على الحقيقة [٦] . ولهم في ذلك وجهان معروفان :

الأول : أن تكون مجازًا عن الإرادة ، فتعود إلى صفة من صفات الذات . وهذا مذهب الأشعري وأكثر أصحابه [٧] . فرحمة الله ورضاه ومحبته عبارة عن إرادته سبحانه الخـير أو الثواب أو الإنعام على العبد . وغضبه وسخطه وكراهيته عبارة عن إرادته الضر أو العقـاب أو الانتقام من العبد [٨] .

---

(١) انظر لمزيد أمثلة من السنة : البيهقي – الأسماء ص ٤٩٦-٥٠٤ .

(٢) رواه البخاري (١٢٨٤) – فتح جـ ٣ ص ١٥١ : كتاب الجنائز – باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : (يُعـذّب الميـت ببعض بكاء أهله عليه) .
ورواه في مواضع أخر ، انظر :
(٦٦٥٥) – فتح جـ ١١ ص ٥٤١ ، (٧٣٧٧) – فتح جـ ١٣ ص ٣٥٨ ، (٧٤٤٨) – فتح جـ ١٣ ص ٤٣٤.

(٣) رواه مسلم – نووي جـ ١٧ ص ٥١ : كتاب الذكر والدعاء – باب استحباب حمد الله تعالى بعد الأكل والشرب .

(٤) هذه مقالة الأنبياء إذا استشفع إليهم الناس يوم القيامة ، لما هم فيه من الشدة .
والحديث رواه البخاري (٤٧١٢) – فتح جـ ٨ ص ٣٩٥-٣٩٦ : كتاب التفسير – سورة بني إسرائيل – باب (ذرية من حملنا مع نوح) .
ومسلم – نووي جـ ٣ ص ٦٥-٦٩ :كتاب الإيمان – باب الشفاعة .

(٥) رواه البخاري (٦٥٠٨) – فتح جـ ١١ ص ٣٥٧ : كتاب الرقاق – باب (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه) .
ومسلم – نووي جـ١٧ ص ١٠ : كتاب الذكر والدعاء – باب (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه) .

(٦) انظر : العز – الإشارة ص ١٠٤ .

(٧) انظر : المرجع نفسه ص ١٠٤-١٠٥ .

(٨) انظر : الباقلاني – التمهيد ص ٢٧-٢٨ ، الإنصاف ص ٢٤،٢٦ ، ٣٩-٤١ ، ابن فورك – مشكل الحديث ص ٧٣، ١٩٦ ، البغدادي – أصول الدين ص ٤٦ ، البيهقي – الأسماء ص ١٨٧ .

الثاني : أن تكون مجازاً عمّا يصدر عنها من الآثار ، فتعود إلى صفات الأفعال [١] .
فيُعبّر برحمة الله ورضاه ومحبته عن نفس الخير أو الثواب أو الإنعام وإيصاله إلى العبد .
ويُعبّر بغضبه وسخطه وكراهيته عن نفس الضر أو العقاب أو الانتقام وإيصاله إلى العبد [٢].

وذهب مذهبَ الأشاعرة – في تفسير بعض أفعال هذا الباب ، وما تدل عليه من صفات لله عز وجل ، بنحوٍ من أحد هذين الوجهين ، أو كليهما – جمعٌ كثير ، من النحاة واللغويين [٣] ، وغيرهم [٤] .

وسمّى العز بن عبد السلام الأول : مجاز الملازمة ، والثاني : مجاز التسبيب ، وزاد ثالثًا سمّاه : مجاز التشبيه ، وفسّره بأن معاملة الله لعباده بآثار هذه الصفات مشبهة لمعاملة من قامت به هذه الصفات [٥] . فإسناد الرحمة إلى الله سبحانه – مثلاً – معناه أن معاملته عز وجل للعبد المرحوم تشبه معاملة الراحم لمن يرحمه حقيقة . وإلى مثل هذا التأويل ، ذهب البقاعي في غير موضع من تفسيره [٦] .

---

(١) انظر : العز – الإشارة ص ١٠٥ .

(٢) انظر في الوجهين :
البيهقي – الأسماء ص ٤٩٧–٤٩٨ ، ٥٠١–٥٠٤ ، الجويني – الإرشاد ص ١٣٨ ، ٢١١–٢١٢ ، العقيدة النظامية ص ٥٩ ، الغزالي – فيصل التفرقة ص ١٨٣ ، المقصد الأسنى ص ١٢٢ ، الرازي – لوامع البيّنات ص ١٥٥–١٥٧ ، ٣٦٣–٣٦٤ ، أساس التقديس ص ١٤٨ ، العز – الإشارة ص ١٠٥ ، ١١١ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ٢١٢ ، البيجوري – تحفة المريد ص ٤ .

(٣) انظر : الزجاج – معاني القرآن جـ ١ ص ٣٩٧ ، ٤٢١ ، النحاس – إعراب القرآن جـ ١ ص ٣٢١ ، الهروي – الغريبين جـ ٣ ص ٧٢٨ ، الراغب المفردات ص ١٠٥ ، ١٩١ ، ٢٢٧ ، ٣٦١ ، ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ١ ص ١٢٧ ، ابن الأثير – النهاية جـ ٢ ص ٣٥٠ ، جـ ٣ ص ٣٧٠ ، أبو حيان- البحر المحيط جـ ٣ ص ٥٢٣ ، السمين الحلبي – الدر المصون جـ ١ ص ٦٠ ، الفيروزآبادي – بصائر ذوي التمييز جـ ٣ ص ٥٣ .

(٤) انظر : ابن بطال – شرح صحيح البخاري جـ ١٠ ص ٤٠٣–٤٠٤ ، ٤٢٨–٤٢٩ ، الواحدي – الوسيط جـ ١ ص ٦٥ ، ٧٠ ، ٤٢٩ ، المازري – المعلم جـ ١ ص ٤٦٢ ، جـ ٣ ص ٣٣٣ –٣٣٤ ، ابن العربي – عارضة الأحوذي جـ ١٣ ص ٦٠ ، أبو العباس القرطبي – المفهم جـ ٧ ص ٨٢ ، تفسير القرطبي جـ ١ ص ١٥٠ ، صحيح مسلم بشرح النووي جـ ٣ ص ٦٨–٦٩ ، ابن حجر – فتح جـ ٦ ص ٢٩٢ ، جـ ١١ ص ٣٥٨ ، ٤٠٤ ، العيني – عمدة القاري جـ ١٥ ص ١١١ ، السيوطي – الإتقان جـ ٢ ص ٨ ، القسطلاني – إرشاد الساري جـ ٥ ص ٢٥١ ، القاري – مرقاة المفاتيح جـ ١ ص٦ .

(٥) انظر : الإشارة ص ١٠٤–١٠٥ .

(٦) انظر : نظم الدرر جـ ١ ص ٤٠ ، جـ ٣ ص ١٢٣ ، جـ ٨ ص ٤٩٠ .

المناقشـــة :

إن تأويل الأشاعرة لنصوص الرحمة والرضا والغضب ونحوها ، بوجهيــه : الأول والثاني ، يمكن إرجاعه - في علم البيان - إلى المجاز المرسل ذي العلاقة الســببية . فتُسَمّى - مثلاً - إرادة الخير رحمةً ، لأن الرحمة سبب فيها . ويسمّى الخــير نفسُــه رحمــة ، لأن الرحمة سبب فيه . وذلك كما سُمّي المطر رحمة في قوله تعالى : (وهو الذي يرسلُ الريــاحَ بشرًا بين يدي رحمته) [الأعراف ٥٧] ، وقوله : (فانظر إلى آثارِ رحمةِ الله كيف يحيــى الأرضَ بعدَ موتها) [الروم ٥٠] . وسمّيت النعمة رحمة في قوله تعالى : (وإذا أذقنا الناس رحمةً فرحوا بها) [الروم ٣٦] . وسُمّي العذاب والانتقام غضبًا لأنه سبب فيه ، كمــا فــي قوله تعالى : (إن الذين اتخذوا العجلَ سينالُهم غضبٌ من ربّهــم وذلــةٌ فــي الحيــاة الدنيــا) [الأعراف ١٥٢]. فهذا كله من باب إطلاق اسم السبب على المسبَّب للعلاقة بينهما .

وتسمية العز بن عبد السلام للوجه الأول : مجاز الملازمة ، أتى من جهــة أن هــذه الصفات يلازمها - في العادة - إرادة الخير والثواب أو الضر والعقاب ونحوه . والأولــى - فيما أرى - أن هذا الوجه - كالوجه الثاني الذي سمّاه : مجاز التسبيب - هو من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب ، لأن الرحمة والرضا سبب في إرادة الخــير والثــواب بــالمرحوم والمرضي عنه ، والغضب والكراهية سبب في إرادة الضــر والعقــاب بــالمغضوب عليــه والمكروه . وإلى مثل هذا أشار الغزالي بقوله : ((... وكما عبّر بالغضب والرضا عــن إرادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضا ، ومسبَّباه في العادة)) [1] . وإلــى مثلــه ذهب علي القاري في كلامه على صفة (الرحمة) ، إذ جعل وجهي التأويل : الأول والثاني ، كليهما مجازاً مرسلاً من باب إطلاق السبب على المسبَّب [2] .

أما المجاز الثالث الذي ذكره العز - وهو مجاز التشبيه - ، فلا يختلف في المحصلــة عن الوجه الثاني - وهو تفسير هذه الأفعال بما يصدر عنها من آثار - وإن كان يختلف فــي وجــه المجاز الذي يرجــع إليه ، وهو الاستعارة . فلفظ الرحمة - مثلاً - استُعير لمعاملة الله

---

(١) الاقتصاد ص ٨٧ .

(٢) انظر : مرقاة المفاتيح جـ ١ ص ٦ .

عباده بالخير والإنعام ودفع الشر ، لعلاقة المشابهة بين المستعار منه والمستعار لـه في أن الراحم من البشر – في الحقيقة – يعامل من يرحمه بذلك . على أن المعروف عن الأشاعرة في التأويل الوجهان : الأول والثاني ، دون الثالث الذي ذكره العز .

وعلى أي حال ، فإن ما قال به الأشاعرة من المجاز ، وإن أمكن ردّه إلى أصل لغوي ، فإن طرده في جميع النصوص التي أسندت فيها الرحمة والرضا والمحبة ، والغضب والسخط والكراهية إلى الله سبحانه يحتاج إلى نظر . فمن المعروف في اللغة أن هذه الألفاظ تؤدي معاني مختلفة . وحملها جميعًا على مجاز واحد يؤول إلى أن تكون كلها بمعنى واحد ، ويُلغي الفارق بين ما يؤديه كل منها من معنى يخصّه في أصل وضعه ، فينعدم الفرق بين الرحمة والرضا والمحبة ، وكذلك بين الغضب والسخط والكراهية .

وجواز المجاز – لغةً – في نصّ أو اثنين أو أكثر من ذلك ، لا يقتضي جوازه في جميع النصوص ، دون نظر إلى ما يتميز به كل نصّ من خصائص لفظية وما يرد فيه من قرائن قد تمنع بعض طرق المجاز فيه أو كلها . هذا مع أن القول بالمجاز – في الأصل – لابدّ له من قرينة تدل عليه .

وقد ورد في القرآن من ذلك ما يمتنع حمله على ما ذكروه من المجاز ،كما في قوله تعالى : (يبشّرهم ربُّهم برحمةٍ منه ورضوانٍ وجناتٍ لهم فيها نعيمٌ مقيمٌ) [التوبة ٢١] . فالتفريق بين الرحمة والرضوان والجنات التي فيها النعيم يقتضي أن هذه الألفاظ متغايرة في المعنى . ومثله قوله تعالى : (وعدَ اللهُ المؤمنين والمؤمناتِ جناتٍ تجري من تحتِها الأنهارُ خالدين فيها ومساكنَ طيبةً في جناتِ عدْنٍ ورضوانٌ من اللهِ أكبرُ) [التوبة ٧٢] . فالرضوان هنا لا يصحّ كونه مجازًا عن إرادة الثواب والإنعام ولا الثوابِ والإنعام نفسه ، لأن هذا كلّه قد ضُمّن في الوعد بالجنات والأنهار والمساكن الطيبة والخلد فيها ، والرضوان موصوف بأنه أكبر من ذلك ، فهو معنى مختلف مغاير لما ذُكر .

وممّا يفسّر ذلك حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال النبي – صلى الله عليه وسلم – : (إن الله يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة . فيقولون : لبيك ربنا وسعديك ، والخير في يديك . فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضى يا رب وقد أعطيتنا ما

لم تعطِ أحدًا من خلقك ؟ فيقول : ألا أعطيكم أفضل من ذلك ؟ فيقولون :وأي شيء أفضل من ذلك ؟ فيقول : أحل عليكم رضواني ، فلا أسخط عليكم بعده أبدًا) [١] . فإرادةُ الله سبحانه لإثابة أهل الجنة وإنعامُه عليهم أمر قد فُرغ منه بدخولهم الجنة وتقلبهم في نعيمها . وتفضيل رضوان الله تعالى على ما هم فيه من النعيم دليل على أن الرضوان ونفس النعيم ليسا بمعنى واحد .

والحاصل أن هذا المجاز إن ساغ في بعض المواضع بوجه من الوجوه ، فقد لا يسوغ في بعض . ثم إن نصوص الرحمة والرضا والغضب والمحبة والكراهية ونحوها كثيرة مستفيضة في القرآن والسنة ، وحملها جميعًا على مجاز واحد - سواء أكان إرادة الفعل ، أم الفعل نفسه - لا يمكن القول باطّراده - من جهة اللغة والسياق - في النصوص كافة ، وإن وافق المقتضيات العقلية الكلامية عند الأشاعرة . فالعقل وحده لا يقوم أساسًا في فهم النص دون اعتبار للألفاظ واختلاف دلالتها ، وما ترد فيه من سياق ، وما يحف بها من قرائن .

والله تعالى أعلم .

---

(١) رواه البخاري (٧٥١٨) - فتح جـ ١٣ ص ٤٧٨ : كتاب التوحيد - باب كلام الرب مع أهل الجنة . ومسلم - نووي جـ ١٧ ص ١٦٨ : كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها .

الفصل الثالث

التوجيه النحوي واللغوي لنصوص إضافة المسبّبات الحسيّة إلى الله

المبحث الأول

توجيه نصوص إضافة الوجه إلى الله

وردت إضافة (الوجه) إلى الله تبارك وتعالى في القرآن والسنة في مواضع كثيرة [١] . وسأقتصر منها - في البحث - على نصّين اثنين من القرآن يكثر الاستشهاد بهما في هذا الباب . و هما :

- (لا إلهَ إلا هو كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهَهُ) [القصص ٨٨] .
- (كلُّ مَن عليها فانٍ . ويبقى وجهُ ربِّكَ ذو الجلالِ والإكرامِ) [الرحمن ٢٦-٢٧].

التوجيه :

وذهب جمهور الأشاعرة ، في المشهور عنهم ، في تأويل ذلك وأمثاله إلى أن (الوجه) بمعنى : الذات أو الوجود [٢] . يقول الرازي : ((أما قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) ، وقوله : (ويبقى وجه ربك) ، فالمراد منه الذات ، والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة ، فإنه يقال : وجه هذا الأمر كذا وكذا ، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا ، والمراد منه هو نفس ذلك الشيء ، ونفس ذلك الدليل . فكذا هذا)) [٣] . وربما قيل إن (الوجه) صلة [٤] ، أي لفظ زائد ، وهذا يؤول إلى المعنى الأول . وعلى كلا التقديرين ، فالمراد بقوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) : أي إلا هو ، والمراد بقوله سبحانه : (ويبقى وجه ربك) : أي ويبقى ربك ، من غير أن تدل إضافة (الوجه) إلى الله سبحانه على إثبات أمر زائد على ذاته عز وجل .

---

(١) انظر - مثلاً - : البيهقي - الأسماء ص ٣٠١ وما بعدها .

(٢) انظر : البغدادي - أصول الدين ص ١١٠ ، الفرق بين الفرق ص ١٤٦ ، الجويني - الإرشاد ص ١٤٦ ، المتولي - الغنية ص ١١٣-١١٤ ، ابن الجوزي - الباز الأشهب ص ٤١- ٤٢ ، نزهة الأعين جـ ٢ ص ٢١١-٢١٢ ، الرازي - أساس التقديس ص ١٢٠ ، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٢٤ ، جـ ٢٩ ص ١٠٥ ، الجرجاني - شرح المواقف جـ ٨ ص ١١١ .

(٣) أساس التقديس ص ١٢٠ .

(٤) انظر : الرازي - التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٢٤ ،ابن حجر - فتح جـ ١٣ ص ٣٨٩ .

واحتج البغدادي لهذا التأويل برفع (ذو) في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) ، إذ هو نعت للوجه . ولو كان (الوجه) مضافًا إلى الرب - أي لو كان شيئًا غير الذات - لقال: (ذي الجلال والإكرام) بالخفض [١] . ويوضح هذا ما ذكره الرازي من أن ظاهر الآية يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام ، ومعلوم أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى ، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات [٢] ، أي أن وصف (ذو الجلال والإكرام) لمّا كان موضوعًا لله سبحانه ولم يكن مختصًا بالوجه وحده ، فإن وصف الوجه به دليل على أن المراد بالوجه ذات الرب سبحانه .

واحتج الجويني وغيره له - أيضًا - بأنه لا وجه لحمل (الوجه) في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) على إثبات صفة لله تعالى ، لأن البقاء بعد فناء الخلق لا يختص بصفة ، بل الله تعالى هو الباقي بصفاته الواجبة [٣] . وكذا في قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) ، إذ يكون المعنى : كل شيء هالك إلا تلك الصفة ، فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضًا لوجوب عموم المستثنى منه ، فالصواب أن يكون مجازًا عن الذات وجميع الصفات [٤] .

وهذا الذي تأوّله جمهور الأشاعرة في (الوجه) هو عينه قول المعتزلة . يقول القاضي عبد الجبار : ((وأما قوله تعالى : (كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك) فلا يدل على إثبات وجه له ، تعالى عن قولهم ، وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأي ، ووجه الأمر ، ووجه الطريق . ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك أن المراد به ذاته)) [٥] . وذكر نحو هذا في قوله تعالى : (كل شيء هالك

---

(١) انظر : أصول الدين ص ٧٦ ، ١١٠ ، الفرق بين الفرق ص ١٤٦ .
(٢) انظر : أساس التقديس ص ١١٧-١١٨ .
(٣) انظر : الجويني - الإرشاد ص ١٤٧-١٤٨ .
وانظر : المتولي - الغنية ص ١١٤ ، الجرجاني - شرح المواقف جـ ٨ ص ١١١ .
(٤) انظر : حاشية السيالكوتي بذيل شرح المواقف جـ ٨ ص ١١١ .
وانظر في هذه المعنى :
القاضي عبد الجبار - تنزيه القرآن ص ٣١٢ ، ابن الجوزي - الباز الأشهب ص ٤٢ ، الرازي - أساس التقديس ص١١٧، التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٢٤ ، جـ ٢٩ ص ١٠٥ .
(٥) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٣٧-٦٣٨ .

إلا وجهه) [١] . وبه قال الزمخشري في الآيتين [٢] . وحكاه عنهم ابن فورك فقال : ((وذهبت المعتزلة في تأويل ذلك إلى أنه هو ، وأن وجه الشيء قد يكون نفسه ... وأن وجه الله هو الله ، وشبهوا ذلك بقولهم : وجه الحائط ، ووجه الثوب ، ووجه الأمر)) [٣] .

وذهب هذا المذهب - في تأويل الوجه بالذات - كثيرون [٤] . وفي هذا ، يقول ابن عطية - في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) - : ((والوجه عبارة عن الذات ، لأن الجارحة منفية في حق الله تعالى . وهذا كما تقول : هذا وجه القول والأمر ، أي حقيقته وذاته)) [٥] . وذهب بعض النحاة - في قوله تعالى : (كلّ شيء هالك إلا وجهه) - إلى أن المعنى : إلا إياه [٦] ، من غير أن ينصّوا على أن الوجه بمعنى الذات . ومثلُ ذلك قول النحّاس - في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) - : (((ذو) نعت للوجه ، لأن المعنى : ويبقى ربك ، كما تقول : هذا وجه الأرض)) [٧] .

المناقشة :

إن الباحث في العقيدة الأشعرية يجد اختلافًا ظاهرًا في موقف الأشاعرة من نصوص (الوجه) . فبالرغم من شيوع التأويل فيها عند كثير منهم ، وبخاصة متأخروهم ، فإن

---

(١) انظر : تنزيه القرآن ص ٣١٢ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧ .

(٢) انظر : الكشاف جـ ٣ ص ٤٣٧ ، جـ ٤ ص ٤٤٦ .

(٣) مشكل الحديث ص ١٣١ .
وانظر : الأشعري - مقالات ص ٢١٨ ، ٥٢١ .

(٤) انظر : الشريف الرضي - تلخيص البيان ص ٣٢١ ، الراغب - المفردات ص ٥١٣ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ ٤ ص ٥١١ ، جـ ١١ ص ٣٥٠ ، تفسير القرطبي جـ ١٧ ص ١٦٥ ، تفسير البيضاوي جـ ٤ ص ١٨٧ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ١ ص ٥٣٠-٥٣١ ، جـ ٨ ص ١٩١ ، السمين الحلبي - الدر المصون جـ ٥ ص ٣٥٦ ، السيوطي - الإتقان جـ ٢ ص ٧ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ١٠ ص ٣٨٢ ، تفسير أبي السعود جـ ٧ ص ٢٨ ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ ٧ ص ٣٢٩ ، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين جـ ٣ ص ٢١٥.

(٥) المحرر الوجيز جـ ١٤ ص ١٩٧ .

(٦) انظر : الزجاج - معاني القرآن جـ ٤ ص ١٥٨ ، الهروي - الغريبين جـ ٦ ص ١٩٧٥ ، العكبري - إملاء ما منّ به الرحمن جـ ٢ ص ١٨١ .

(٧) إعراب القرآن جـ ٣ ص ٣٠٦.

أشهر محققيهم المتقدمين أثبتوا الوجه لله سبحانه ولم يتأولوا نصوصه . ويبرز من بين هؤلاء الأشعري والباقلاني وابن فورك والبيهقي [١] . والذي يعنينا هنا هو أن اختلافهم في الإثبات والتأويل أدى إلى اختلاف وجهه النظر اللغوية في التعامل مع النص ، بل تضارب الاحتجاج باللغة أحيانًا .

فابن فورك أنكر مجيء (الوجه) - في اللغة - بمعنى الذات[٢]. وقد ردّ على المعتزلة في استشهادهم لذلك بقولهم : وجه الحائط ووجه الثوب ، بأن هذا غلط من التمثيل ، لأن وجه الثوب والحائط ليس هو نفس الثوب والحائط ، بل هو ما واجه به وأقبل به . وكذلك وجه الأمر: ما ظهر منه فيه الرأي الصحيح دون ما لم يظهر . ثم قال :((وإذا لم يجز في اللغة استعمال معنى الوجه على معنى الذات على الحقيقة، لم يكن لما ذهبت إليه المعتزلة وجه، ووجب أن يحمل الأمر فيه على ما قلنا إنه وجه صفة ، ولا يقال هو الذات ولا غيرها))[٣] .

وبهذا يتبيّن أن ما اشتُهر عند الأشاعرة من تأويل (الوجه) على معنى الذات إنما سرى إليهم من طريق الاعتزال ، ثم صار لهم مذهبًا ، وأصبحوا يقولون في نصوص (الوجه) بما كان ينكره شيوخهم الأوائل على المعتزلة .

وإذا كان البغدادي قد احتج برفع (ذو) في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) على أن الوجه بمعنى الذات لا صفة من الصفات ، فقد احتج البيهقي بالحجة نفسها على نقيض ذلك ، فقال : ((قال الله تبارك وتعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) ، فأضاف الوجه إلى الذات ، وأضاف النعت إلى الوجه ، فقال : (ذو الجلال والإكرام) . ولو كان ذكر (الوجه) صلة ، ولم يكن للذات صفة لقال : (ذي الجلال والإكرام) . فلمّا قال : (ذو الجلال والإكرام) علمنا أنه نعت للوجه وهو صفة للذات))[٤]. والبيهقي هنا يفرق بين لفظ (الوجه) ، والذات المدلول عليها بلفظ (ربك) . وهو يردّ على من جعل (الوجه) صلة أي لفظًا زائدًا ، ولم يثبت به صفة لله عز وجل .

---

(١) انظر : الأشعري – الإبانة ص ٢٢ ، ١٢٤ ، الباقلاني – التمهيد ص ٢٥٨ ، ابن فورك – مشكل الحديث ص ١٣١ ، البيهقي – الاعتقاد ص ١٨٣ ، الأسماء ص ٣٠١ .

(٢) انظر : مشكل الحديث ص ١٣٢ ، ١٦٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٣٢ .

(٤) الاعتقاد ص ١٨٣ . وقوله : (صفة للذات) هو بالمعنى الأصولي لا النحوي .

وأقول : إن تفسير قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) و (كل شيء هالك إلا وجهه) بأن المقصود ذات الله سبحانه - صحيح من حيث المعنى ، إذ لا خلاف في أن الله سبحانه هو الباقي بجميع صفاته ، غير أن من تأوّل (الوجه) بمعنى الذات لم يرِدْ بذلك تفسير النص ، وإنما أراد أن ذِكْرَ الوجه فيه لا حقيقة له إلا هذا المعنى ، وهذا هو موطن الخلاف . فمعنى البقاء لله سبحانه مفهوم من السياق ، ولكن هذا المعنى في سياقه لا يلغي دلالة لفظ (الوجه) في نفسه على معنى يخصه ، إذ لا تناقض بين التفسير الكلي للنص والدلالة الجزئية لبعض مفرداته . فقد يقال : (رأينا وجه الأمير فاستبشرنا خيرًا) ، فهذا يعني أننا رأينا الأمير بذاته لا الوجه وحده ، كما أنه لا يعني أن لفظ (الوجه) لا معنى له إلا الذات ، بل الوجه هو الوجه ، وخُصّ بالذكر تشريفًا له أو لأنه هو المقصود بالرؤية ابتداءً . وعليه ، فإن قول من قال من المتأولين إن إثبات الوجه لله سبحانه من الآيتين يدل على فناء الذات وباقي الصفات سوى الوجه بعيد جدًا من التحقيق ، لأن (الوجه) يدل - بالضرورة - على الذات ، وإن لم يكن اللفظ نفسه بمعنى الذات .

وكذلك احتجاجهم برفع (ذو) في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) على أن الوجه بمعنى الذات ، لأن الوصف بالجلال والإكرام هو لله سبحانه لا للوجه وحده - ضعيف أيضًا . فوصف الوجه بالجلال والإكرام يدل - بالضرورة - على وصف الذات بهذه الصفات ، دون أن يكون اللفظ نفسه بمعنى الذات . وذلك كما يقال : (دخلنا على ذي الوجه الكريم) ، فهو يدل على أنّ المدخول عليه موصوف بالكرم إذ لا يختص الوجه وحده بهذه الصفة ، غير أن هذا لا يلغي دلالة لفظ (الوجه) على ما وُضع له.

واحتجاج البيهقي برفع (ذو) على ما ذهب إليه أولى من احتجاج البغدادي ، إذ لو كان المقصود بوصف الجلال والإكرام في لفظ الآية ذات الرب سبحانه دون الوجه لكانت القراءة : (ذي الجلال والإكرام) لأن لفظ (الرب) مجرور بالإضافة . ويدل على ذلك قوله تعالى في موضع آخر في السورة نفسها : (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) [الرحمن ٧٨] ، إذ جاءت (ذي) مجرورة لأنها نعت للرب سبحانه . فلمّا جاءت في الآية الأولى مرفوعة ، لم تكن نعتًا للرب سبحانه بل لوجهه الكريم [١] . وهذا يقتضي أن الوجه في الآية ليس بمعنى الذات ولا هو صلة .

---

(١) وانظر : ابن خزيمة - التوحيد جـ ١ ص ٥١-٥٢ ، ابن القيم - مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٥١ .

ومما يؤيّد هذا المحمل ، ويدلّ على أن الوجه المضاف إلى الله سبحانه ليس بمعنى الذات ولا صلة ، قولُ الرسول - صلى الله عليه وسلم - في دعاء دخول المسجد : (أعوذ بالله العظيم ، وبوجهه الكريم ، وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم) [١] . فقرن في الاستعاذة بين استعاذته بالذات واستعاذته بالوجه الكريم [٢] . والتفريق بين الاستعاذتين بواو العطف يدل على تغاير المستعاذ به في كل منهما . ولو كان (الوجه) بمعنى الذات أو لفظًا زائدًا ، لكان قوله : (وبوجهه الكريم) تكريرًا لا فائدة فيه ، والله تعالى أعلم .

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٦) جـ ١ ص ١٢٧ .
وانظر : الألباني - صحيح سنن أبي داود (٤٤١) جـ ١ ص ٩٣ .

(٢) انظر : ابن القيم - مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٥٤ .

المبحث الثاني

توجيه نصوص إضافة اليد إلى الله

وَردت إضافة (اليد) إلى الله تبارك وتعالى في القرآن والسنة في مواضع كثيرة [١] . وأشهرها وأكثرها ذكرًا في هذا الباب قوله تعالى : (قال يا إبليسُ ما منَعك أن تسجدَ لِما خلقتُ بيديّ) [ص ٧٥] . وقد جاء في السنة ، بمعناه ، أحاديث . منها حديث الشفاعة يوم القيامة ، وفيه يقول الناس لآدم : (أنت الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأمر الملائكة فسجدوا لك ...) [٢] . ومنها حديث حِجاج آدم وموسى ، وفيه يقول موسى : (أنت آدم الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجد لك ملائكته ...) [٣] .

ومن نصوص القرآن الأخرى :

- (وقالت اليهودُ يدُ اللهِ مغلولةٌ غُلّت أيديهم ولُعِنوا بما قالوا بل يداهُ مبسوطتان) [المائدة ٦٤] .
- (إنّ الذين يبايعونك إنما يبايعونَ اللهَ يدُ اللهِ فوقَ أيديهم) [الفتح ١٠] .
- (أولَمْ يَرَوْا أنا خلقنا لهم مِمّا عملت أيدينا أنعامًا) [يس ٧١].

التوجيه :

وذهب أكثر الأشاعرة إلى أن لفظ (اليد) المضاف إلى الله سبحانه محمول على معنى القدرة [٤] . هذا هو المشهور عنهم ، غير أن الرازي فصّل القول في هذه المسألة فقال : ((واعلم أن لفظ (اليد) حقيقةٌ في هذه الجارحة المخصوصة ، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها)) ، ثم ذكر أمورًا ثلاثة :

---

(١) انظر – مثلاً – : البيهقي – الأسماء ص ٣١٤ وما بعدها .

(٢) رواه البخاري (٦٥٦٥) – فتح جـ ١١ ص ٤١٧ : كتاب الرقاق – باب صفة الجنة والنار .
ومسلم – نووي جـ ٣ ص ٥٥ : كتاب الإيمان – باب الشفاعة .

(٣) رواه مسلم – نووي جـ ١٦ ص ٢٠١ : كتاب القدر – باب حجاج آدم وموسى .

(٤) انظر : البغدادي – أصول الدين ص ١١١ ، الجويني – الإرشاد ص ١٤٦-١٤٧ ، الشامل ص ٢٩٦ ، المتولي – الغنية ص ١١٣ ، العز – الإشارة ص ٦٠ ، الإيجي – المواقف ص ٢٩٨ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ١١١-١١٢ .

الأول : استعماله في القدرة ، يقال : يـد السلطان فوق يـد الرعية ، أي قدرته غالبة على قدرتهم . ويقال : هذه البلدة في يد الأمير ، وإن كان الأمير مقطوع اليد [١] . والسبب في حسن هذا المجاز أن كمال هذا العضو إنما يظهر بالقدرة ، فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد .

الثاني : أن اليد قد يراد بها النعمة ، ((يقال : أيادي فلان في حق فـلان ظـاهرة ، والمراد النعم)) [٢] . وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد . فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبَّب .

الثالث : أن لفظ (اليد) قد يذكر صلة للكلام على سـبيل التأكيد ، كقولـهم : يـداك أَوْكَتا [٣] . ويقرب منه قوله تعالى : (فقدموا بين يدي نجواكم صدقـة) [المجادلـة ١٢] ، وقوله : (بين يدي رحمته) [الأعراف ٥٧] ، فإن النجوى والرحمة لا يكون لـهما هـذان العضوان المسمَّيان باليدين [٤] .

وبعد أن قرر الرازي هذا ، وجّه (اليد) في قوله تعالى : (يد الله فوق أيديهـم) ، و (لما خلقت بيدي) بحملها على معنى القدرة ، وفي قوله تعالى : (وقالت اليـهود يـد الله مغلولة... بل يداه مبسوطتان) بحملها على معنى النعمة [٥] . ولم يحمل أيًا من النصوص على الوجه الثالث . وكان البيهقي قد حكى - في جملة معاني اليد - عن بعض أهل النظر - كمـا قال - أنها تكون بمعنى الصلة ، ومثّل له بقوله تعالى : (مما عملت أيدينا) أي ممـا عملنـا نحن [٦] . ولكن الرازي قال في تفسير هذا الآية : ((أي ما عملنـاه مـن غـير معيـن ولا ظهيـر ، بل عملناه بقدرتنا وإرادتنا)) [٧] . وقال العز : ((أي مما صنعته قدرتنا)) [٨] .

أما ابن الجوزي ، فبعد أن قرر أن (اليد) في اللغة بمعنى النعمـة والإحسـان ،

---

(١) وانظر : الغزالي – إلجام العوام ص ٦ .

(٢) من التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ٢٣١ .

(٣) يداك أَوْكَتا وفوك نفخ : مثل يضرب لمن يجني على نفسه الحَين ؛ انظر : الميداني – مجمع الأمثال جـ٢ ص٤١٤ . والوكاء : كل سير أو خيط يُشد به فم السقاء أو الوعاء ؛ انظر : ابن منظور – اللسان جـ١٥ ص٤٠٥ (وكى) .

(٤) انظر : أساس التقديس ص ١٢٥-١٢٦ . وانظر : التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ٢٣٠-٢٣١ .

(٥) انظر : أساس التقديس ص ١٢٦-١٢٩ .

(٦) انظر : الأسماء ص ٣١٩ .

(٧) التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ١٠٦ .

(٨) الإشارة ص ٦٠ .

وبمعنى القوة ، حمل بعض النصوص على المعنيين معًا ، فقال : ((وقوله تعالى : (بل يداه مبسوطتان) أي نعمته وقدرته . وقوله : (لما خلقت بيدي) أي بقدرتي ونعمتي)) [١] .

والحاصل أن تأويل (اليد) في هذه النصوص يدور - في الغالب - على معنى القدرة أو النعمة ، وذلك بحسب السياق الذي ترد فيه . والأشاعرة بهذا ينكرون أي معنى لإضافة اليد إلى الله سبحانه وراء ذلك.

وتأوّل مثل تأويلهم - بحمل اليد على أحد المعنيين : القدرة ، أو النعمة - طائفة من أهل اللغة وغيرهم [٢] .

وقول الأشاعرة في هذه المسألة لا يخرج عما قرّرد المعتزلة . فقد أوّل القاضي عبد الجبار قوله تعالى : (بل يداه مبسوطتان) بمعنى النعمة ، وقوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) و (لما خلقت بيدي) بمعنى القوة والقدرة [٣] . وحكى عنهم الأشعري أنهم تأولوا اليد بمعنى النعمة [٤] . وحكى البغدادي عن بعضهم أن اليد المضافة إلى الله بمعنى القدرة ، وعن الجُبائي أنها بمعنى النعمة ، وعن بعضهم أن اليدين في قوله تعالى : (لما خلقت بيدي) صلة ، ومعناه أنه خلق آدم فحسب [٥] .

المناقشة :

إن الاختلاف الذي رأيناه في موقف الأشاعرة من نصوص إضافة (الوجه) إلى الله سبحانه ، نراه - أيضًا - في موقفهم من نصوص إضافة (اليد) . فمن أثبت الوجه لله تعالى من غير تأويل أثبت اليد كذلك . وهذا ما ذهب إليه شيوخ الأشاعرة الأوائل ، كالأشعري

---

(١) الباز الأشهب ص ٤٣-٤٤ .

(٢) انظر : الأخفش - معاني القرآن جـ ١ ص ٢٦١ ، الشريف الرضي - تلخيص البيان ص ١٣٣ ، ٢٧٥-٢٧٦ ، الراغب- المفردات ص ٥٥١ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ ٤ ص ٥١١-٥١٢ ، جـ ١٢ ص ٣٢٥ ، ٤٨٧-٤٨٨ ، تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٢٣٩ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ٣ ص ٥٣٤-٥٣٥ ، جـ ٧ ص ٢٣١ ، ٣٩٢ ، البقاعي - نظم الدرر جـ ٦ ص ٢١٨-٢٢٠ ، السيوطي - الإتقان جـ ٢ ص ٧ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ١٠ ص ٣٨٥ .

(٣) انظر : تنزيه القرآن ص ١٢٠ ، ٣٩٣-٣٩٤ ، متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٣١ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨ .

(٤) انظر : مقالات ص ٢١٨ . وانظر ص ١٩٥ ، ٥٢٢ . وانظر أيضًا : ابن حزم - الفصل جـ٢ ص١٦٦.

(٥) انظر : أصول الدين ص ١١١ .

والباقلاني وابن فورك والبيهقي [١] ، بخلاف جمهور المتأخرين منهم ، مِمّن منع ذلك وذهب إلى التأويل .

ولم يكن الخلاف في صحة ورود (اليد) - في اللغة - بمعنى القدرة أو النعمة أو غيرها ، بل كان في صحة ذلك في نصّ بعينه . يقول ابن فورك : ((واعلم أنه ليس يُنكر استعمال لفظ (اليد) على معنى النعمة ، وكذلك استعماله على معنى الملك والقدرة ... وليس إذا استُعملت لفظة (اليد) في النعمة والملك والقدرة وجب أن يكون محمولاً على ذلك في كل موضع أطلق فيه)) [٢] . ثم بيّن في موضع آخر أنّ (اليد) قد تضاف إلى الله عز وجل على معنى الملك والقوة والنعمة والقدرة ، وأنّ التمييز بين معانيها إنما يكون بمواضعها المذكورة فيها وقرائنها المقترنة بها ، فأمّا قوله تعالى : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فهو بمعنى الصفة ، ولا يليق به معنى النعمة والقوة والملك [٣] .

وقد أبطل المثبتون من الأشاعرة تأويل (اليد) في قوله تعالى : (لما خلقت بيدي) على معنى القدرة أو النعمة . ومن حجتهم في ذلك أن الآية وردت في سياق تفضيل آدم على إبليس بأن الله خلقه بيده .ولو كانت (اليد) هنا بمعنى القدرة أو النعمة ، لم يكن لآدم على إبليس فضل لاشتراكهما في أن الله خلقهما بقدرته ونعمته [٤] . وأيضًا ، فاليد مثناة ، ولا معنى للتثنية على هذا التأويل ، فقدرة الله قدرة واحدة لا قدرتان ، ونعم الله أكثر من أن تحصى[٥] . ومما منعوا به تأويل اليد على معنى النعمة أنه لا يجوز في لسان العرب ولا عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : (عملت كذا بيدي) ، ويعني به النعمة [٦] ، ولا أن يقول : (رفعت الشيء بيدي) ، أو (وضعته بيدي) ، أو (توليته بيدي) وهو يعني نعمته [٧] .

---

(١) انظر : الأشعري – الإبانة ص ٢٢ ، ١٢٥ ، الباقلاني – الإنصاف ص ٢٤ ، ابن فورك – مشكل الحديث ص ١٣٩ ، ١٤٢ ، البيهقي – الاعتقاد ص ١٨٣ ، الأسماء ص ٣١٤ .

(٢) مشكل الحديث ص ١٤٣ .

(٣) انظر : المرجع نفسه ص ١٦٩ .

(٤) انظر : الأشعري – الإبانة ص ١٣١، ١٣٤ ، الباقلاني – التمهيد ص ٢٥٩ ، ابن فورك – مشكل الحديث ص ٢٨ ، ٨٦ ، البيهقي – الاعتقاد ص ١٨٣ ، الأسماء ص ٣١٩-٣٢٠ .

(٥) انظر : الباقلاني – التمهيد ص ٢٥٩ ، البيهقي – الاعتقاد ص ١٨٣ .

(٦) انظر : الأشعري – الإبانة ص ١٢٦ .

(٧) انظر : الباقلاني – التمهيد ص ٢٥٩ .

ثم إن الأشعري ذهب إلى وجوب إجراء لفظ (اليدين) على ظاهره ، ومنـــع ادعـــاء المجاز فيه ، يقول : ((فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى : (مما عملت أيدينـــا) وقوله تعالى : (لما خلقت بيدي) على المجاز ؟ قيل له : حكم كلام الله تعالى أن يكون علـــى ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة ... كذلك قولـــه تعـــالى : (لما خلقت بيدي) على ظاهره أو حقيقته من إثبات اليدين . ولا يجوز أن يُعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادّعاه خصومنا إلا بحجة)) [١] .

وهذا الذي قال به الأشعري ومتقدّمو أصحابه إنما عارضوا به المعتزلة الذين كـــانوا ينكرون أن يوصف الله تعالى بأن له يدين [٢] ، ويذهبون في تأويل لفظ (اليد) إلـــى جعلـــه مجازاً عن القدرة أو النعمة . ثم سرَت مقالتهم هذه إلى الأشاعرة فصارت لهم مذهبًا ، كما هي الحال في تأويل (الوجه) على ما بيّنته في المبحث السابق [٣] .

أما ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة ، في تأويل نصوص (اليد) ، بحمل بعضها علـــى معنى القدرة ، وبعضها على معنى النعمة ، فصحيح إذا روعي فيه القرائن ودلالة الســـياق . ولكنّ هذا لا يقتضي إلغاء دلالة لفظ (اليد) على معناه الخاص ، كما دلّ سياق النص علـــى معناه العام . ثم إن النص إذا دلّ - بمفهومه العام - على القدرة أو النعمة ، لم يلزم من ذلك أن يكون فيه لفظ (اليد) نفسه بهذا المعنى . فالدالّ على القدرة في قوله تعالى : (لمـــا خلقـــت بيدي) هو إسناد الخلق إلى الله سبحانه لا لفظ (اليدين) ، وقوله : (بيدي) متعلق بـــالفعل لبيان معنى زائد على مجرد الخلق المتضمن للقدرة . وهذا بخلاف ما لو أُسند الخلق نفسه إلى اليدين ، كما لو قيل : (لما خَلَقَت يداي) ، فإن حمل اليدين على القدرة محتمل كما في قولـــه تعالى : (مما عملت أيدينا أنعامًا) . وتخصيص آدم بفضيلة الخلق باليدين قرينة قاطعة فـــي عدم حمل اللفظ نفسه على المجاز . ويؤيّده قول الناس وموسى لآدم : (خلقك الله بيده) علـــى سبيل المدح . ولو جاز حمل (اليد) على القدرة أو النعمة لكان المعنى مجرد الإخبار بأن الله

---

(١) الإبانة : ص ١٣٩-١٤٠ .

(٢) انظر : الأشعري - الإبانة ص ١٨ ، مقالات ص ١٩٥ ، الباقلاني - التمهيد ص ٢٥٢-٢٥٣ .

(٣) انظر : المبحث السابق ص ٨٥ .

خلق آدم بقدرته أو بنعمته ، وهذا لا فضيلة فيه لآدم على غيره ، كما قـررّه المثبتون من الأشاعرة .

وكذلك ، فالدالّ على النعمة في قوله تعالى : (بل يداه مبسوطتان) هو التعبير ببسط اليدين - وهو كناية معروفة عن الجود والكرم - لا اليدان نفسهما . ومن المعروف في (اليد) التي بمعنى النعمة أن تستعمل مجموعةً على (أيادٍ) . فلو كان المقصود بلفظ (اليد) نفسه النعمة دون إثبات يدين ، لقال : (أياديه) ، فإن هذا أبلغ في الرد على اليهود في قولهم : (يد الله مغلولة) . ثم إن الرد على مقالتهم هذه إمّا أن يكون على قدر اعتراضهم وبعين لفظهم ، فيقال : (بل يده مبسوطة) ، وإما أن يُزاد في اللفظ والمعنى بما هو أقوى دلالة على فيض نعم الله ، فيقال : (بل أياديه مبسوطة) ، ولا حاجة حينئذٍ للتثنية في (اليدين) ما دام هذا اللفظ لا حقيقة له إلا النعمة .

ومما يدل على ذلك ما اعترض به المثبتون من الأشاعرة على تأويل اليد بمعنى النعمة ، بأن اليد جاءت مثناة ونعم الله أكثر من أن تحصى . وهو اعتراض صحيح ، لأن اليد لا تكون بمعنى النعمة هكذا على الإطلاق ، إلا إذا صحّ وقوعها موقع النعمة [١] . وحينئذٍ يصبح المعنى : بل نعمتاه مبسوطتان . وقد ذهب بعضهم إلى هذا المعنى ، وفسّر التثنية بأن المراد نعمة الدنيا والدين ، أو النعمة الظاهرة والباطنة [٢] . ولا يخفى أن هذا بعيد عن مقصود الآية ، حتى قال الزمخشري فيه : ((والتفسير بالنعمة ، والتمحّل للتثنية ، من ضيق العطن ، والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام)) [٣] .

أما حَمْلُ الآية كلها على المجاز ، وجَعْلُ قوله : (بل يداه مبسوطتان) استعارةً عن غاية الجود والإنعام ، كما ذهب إليه الزمخشري [٤] وغيره [٥] ، من غير أن يكون لفظ

---

(١) انظر : الجرجاني - أسرار البلاغة ص ٣٢٧ .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار - متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٣١ ، تنزيه القرآن ص ١٢٠ .
وانظر : تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٢٣٩ .

(٣) الكشاف جـ ٣ ص ٥٢ . وقد ذكر الزمخشري ذلك عرضًا في تفسيره سورة طه آية ٥ .

(٤) انظر : المرجع نفسه جـ ١ ص ٦٥٤-٦٥٥ .

(٥) انظر : الشريف الرضي - تلخيص البيان ص ١٣٣ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ٣ ص ٥٣٤ ، البقاعي - نظم الدرر جـ ٦ ص ٢١٨ -٢٢٠ .

(اليد) نفسه بمعنى النعمة ، فغير مدفوع ، بل هو ظاهر معنى الآية . ولكن هذا الحمـــل لا يقتضي نفي ثبوت اليدين لله تعالى – كما يليقُ بجلاله من غير تمثيلٍ أو تشـــبيه – كمـــا لا يخفى . فالتذرّع به لهذا النفي اعتماد على غير أساس . فالقائل إذا قال : (يد فلان مبســـوطة بالخير والإنفاق) ، كان ذلك ظاهرًا في المجاز عن الجود والكرم ، ولكنه لا يقتضي أن ذلـــك الفلان لا يد له حقيقةً ، والله تعالى أعلم .

المبحث الثالث

توجيه نصوص إضافة العين إلى الله

وردت إضافة العين إلى الله سبحانه في القرآن الكريم في خمسة مواضع . هي :

- (وألقيتُ عليكَ محبةً منّي ولتُصنَعَ على عيني) [طه ٣٩].
- (واصنع الفلكَ بأعيننا ووحينا) [هود ٣٧].
- (فأوحينا إليه أن اصنع الفلكَ بأعيننا ووحينا) [المؤمنون ٢٧] .
- (وحمَلناه على ذاتِ ألواحٍ ودُسُرٍ . تجرى بأعيننا جزاءً لمن كان كُفِر) [القمر ١٣-١٤] .
- (واصبر لحكمِ ربّك فإنّك بأعيننا) [الطور ٤٨] .

التوجيه :

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن (العين) المضافة إلى الله سبحانه في هذه النصوص محمولة على أحد معنيين : إما البصر والرؤية ، وإما الحفظ والكلاءة [(١)] . وهما من جملة المعاني التي تستعمل فيها (العين) في كلام العرب . ومن ذلك قول القائل : (أنت على عيني) و (أضع هذا المتاع على عينك) ، أي على مرأى منك . و (أنت بعين الله) ، أي أنت في حفظ الله وكلاءته [(٢)] . فمعنى قوله تعالى : (ولتصنع على عيني) أي على مرأى مني ، أو بحفظي وكلاءتي . ومعنى قوله سبحانه : (واصنع الفلك بأعيننا) أي على مرأى منا ، أو بحفظنا وكلاءتنا [(٣)] .

---

(١) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ٨٨ ، البغدادي – أصول الدين ص ١١٠ ، البيهقي – الأسماء ص ٣١٣ ، الجويني – الإرشاد ص ١٤٦ ، الشامل ص ٣٢٠ ، المتولي – الغنية ص ١١٣ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ١١٢ .

(٢) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ٨٧ .

(٣) انظر : المرجع نفسه ص ٨٨ .

وانظر : البغدادي – أصول الدين ص ١١٠ ، البيهقي – الأسماء ص ٣١٣ ، ابن الجوزي – الباز الأشهب ص ٤٢ ، الرازي – التفسير الكبير جـ ٢٩ ص ٣٩ .

وقال الجويني في قوله تعالى : (تجري بأعيننا) : ((والمعنيّ بالآية أنها تجري بأعيننا ، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية ، يقال : (فلان بمرأى من الملك ومسمع) ، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته)) [(١)] .

وذهب الرازي - في أساسه - إلى حمل النصوص جميعًا على معنى واحد ، هو شدة العناية والحراسة . ثم قال : ((والوجه في حسن هذا المجاز أن من عَظُمت عنايته بشيء وميلُه إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه ، فجعل لفظ (العين) التي هي آلة لذلك كنايةً عن شدة العناية)) [(٢)] .

وذكر بعضهم في قوله تعالى في سفينة نوح – عليه السلام – : (تجري بأعيننا) ، خاصةً ، وجهين آخرين :

الأول : أن المراد بالأعين : عيون الماء التي انفجرت من الأرض ، وجرت بها السفينة ، وأضيفت إلى الله على سبيل الملك [(٣)] .

الثاني : أن معنى قوله : (تجري بأعيننا) أي تجري بأوليائنا وخيار خلقنا ، لأنهم كانوا هم المؤمنين في وقت نوح عليه السلام [(٤)] . وهو من قولهم : (عين الشيء) أي جيّده والمختار منه .

أما قول المعتزلة في لفظ (العين) المضاف إلى الله تعالى ، فذهبوا فيه إلى معنى العلم [(٥)] . يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى : (ولتصنع على عيني) : ((والأصل في

---

(١) الإرشاد ص ١٤٧ . وانظر : الشامل ص ٣٢٠ .

(٢) أساس التقديس ص ١٢٢ .

(٣) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ٨٨ ، البغدادي – أصول الدين ص ١١٠ ، الجويني – الإرشاد ص ١٤٧ ، الشامل ص ٣٢٠ ، المتولي – الغنية ص ١١٤ .

(٤) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ٨٨ .
وانظر : تفسير القرطبي جـ ١٧ ص ١٣٣ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ ٨ ص ١٧٦ ، تفسير الألوسي جـ ٢٧ ص٨٣.

(٥) انظر : الأشعري – مقالات ص ١٩٥ ، ٢١٨ ، ٥٢٢ .

الجواب عن ذلك أن المراد به : لتقع الصنعة على علمي . والعين قد تورد بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعيني ، أي جرى بعلمي)) [١] . فيكون جمهور الأشاعرة قد فارقوا المعتزلة في توجيه نصوص (العين) ، على الرغم من تأثرهم بهم وموافقتهم لهم في توجيه نصوص (الوجه) و (اليد) .

المناقشة :

إن ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة من حمل (العين) على معنى البصر والرؤية ، أو الحفظ والكلاءة ، صحيح من جهة اللغة . فلفظ (العين) يستعمل في هذه المعاني من حيث إن البصر والرؤية إنما يكونان بالعين ، والحفظ والكلاءة إنما يتمّان بملاحظة العين ومتابعة النظر . ولذلك ، كان حمل العين على معنى الرؤية والحفظ والرعاية ، هو كالمتّفق عليه بين المفسّرين [٢] . ولكن اللغة ـ كما دلت على هذه المعاني ـ لا تنفي أن تثبت العين لمن أضيفت إليه . وعلى ذلك ، ذهب الأشعري ومن وافقه من متقدمي أصحابه إلى القول بأن لله عينًا مستدلين بهذه النصوص [٣] ، غير أن جمهور الأشاعرة ينكرون هذا ، ولا يثبتون من لفظ (العين) المضاف إلى الله تعالى إلا المعنى المجازي الذي ذكروه . فاللغة تساعدهم على تأويلهم ، إذ النصوص جميعها تحتمله ، ولا تساعدهم على نفي ما يقول به مخالفوهم .

ومن الملاحظ المهمة هنا أن (العين) لم ترد في النصوص إلا مفردةً ، كما في قوله تعالى : (ولتصنع على عيني) ، أو مجموعةً ، كما في سائر النصوص . ومع هذا ، فإن المثبتين من الأشاعرة قد أثبتوا لله سبحانه (عينين) [٤] . وهذا جارٍ على الاستعمال اللغوي ؛ يقول الجويني : ((وأثبت بعض أئمتنا عينين صفتين ثابتتين سمعًا ... وإن نوقش

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧ .
وانظر : متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٣١ ، تنزيه القرآن ص ٤٠٣ .

(٢) إن شهرة هذا في كتب التفسير مما لا يُحتاج فيه إلى استشهاد لظهوره ، فانظر ما شئت منها . ولا يُقطع بأنّ في ذلك نفيًا لصفة العين ، إلا عند من ظهر منه ما يدل على ذلك .

(٣) انظر : الأشعري – الإبانة ص ٢٢ ، ١٢٠-١٢١ ، الباقلاني – الإنصاف ص ٢٤ ، البيهقي – الاعتقاد ص ١٨٣ ، الأسماء ص ٣١٢ ، ٣١٣ .

(٤) انظر – مثلاً – : الأشعري – مقالات ص ٢١١ ، ٢٩٠ ، الإبانة ص ٢٢ ، الباقلاني – الإنصاف ص ٢٤ .

(ولتصنع على عيني) هو مراعاة انتهاء الفواصل القرآنية ، فإن انتهاء الفاصلة بالياء الممدودة في حالة الإفراد أوفق بالفواصل من انتهائها بالياء المشدّدة في حالة التثنية .

أما ما ذكره بعض الأشاعرة في قوله تعالى : (تجري بأعيننا) من حمل الأعين على عيون الماء أو على أولياء الله وخيار خلقه ، فلا يفسّر إضافة العين إلى الله تعالى في سائر النصوص . وظاهر اللفظ يقتضي إلحاق هذه الآية بغيرها ، وإجراء جميع الآيات مجرى واحدًا . ثم إن كلا الوجهين ضعيف ، فإن العين إذا جُمِعت على (أعين) فالغالب استعمالها في عين البصر . أما عين الماء فإن جمعها المعروف (عيون) . وقد تتبّعتُ موارد ذلك في القرآن ، فوجدت أن عين البصر لم تُجمع إلا على أعين ، وعين الماء لم تُجمع إلا على عيون . ومن الأول قوله تعالى : (ترى أعينَهم تفيضُ من الدمع) [المائدة ٨٣] ، وقوله : (فلمّا ألقَوا سحروا أعينَ الناس) [الأعراف ١١٦] ، وقوله : (ولهم أعينٌ لا يُبصرون بها) [الأعراف ١٧٩] وغير ذلك كثير [١]. ومن الثاني قوله تعالى : (إن المتقين في جناتٍ وعيونٍ) [الحجر ٤٥ ، الذاريات ١٥] ، وقوله : (كم تركوا من جناتٍ وعيونٍ) [الدخان ٢٥] ، وقوله : (وفجّرنا فيها من العيون) [يس ٣٤] ، وغيره [٢] . بل إن الاستعمال القرآني جاء بذكر الجمعين في سياق واحد ، في قوله تعالى : (وفجّرنا الأرضَ عيونًا فالتقى الماءُ على أمرٍ قد قُدِر . وحمَلناه على ذاتِ ألواحٍ ودُسُر . تجري بأعيننا جزاءً لمن كان كُفِر) [القمر ١٢-١٤] . وكذلك قولهم : (عين الشيء) بمعنى جيّده والمختار منه إنما تجمع على (عيون) ، فيقال : عيون الشعر ، وعيون الأدب . فلما قال سبحانه (تجري بأعيننا) ولم يقل : (بعيوننا) ، علمنا أن صرف اللفظ عن عين البصر إلى غيرها خلاف المألوف من الخطاب القرآني والاستعمال اللغوي .

أما مفارقة الأشاعرة للمعتزلة في توجيه نصوص (العين) ، فيرجع إلى عقيدة كل منهم في صفات الله عز وجل . وأصل ذلك أن الأشاعرة يثبتون البصر والرؤية صفاتٍ لله تعالى ، والمعتزلة ينكرون هذا ويذهبون في معنى كون الله بصيرًا إلى أنه بمعنى عليم [٣] . ثم إن كلا الفريقين يحتجّ في تصحيح توجيهه بالاستعمال اللغوي . فإذا نظرنا في المذهبين ،

---

(١) انظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (ع ي ن) .

(٢) انظر الآيات : الشعراء ٥٧ ، ١٣٤ ، ١٤٧ ، الدخان ٥٢ ، القمر ١٢ ، المرسلات ٤١ .

(٣) انظر : الأشعري – الإبانة ص ١٥٨ ، ابن فورك – مشكل الحديث ص ٨٣ .

وجدنا تأويل الأشاعرة أوفق باللغة وأقرب إلى استعمال أهلها . أما تأويل المعتزلة فبعيد ، لأن العلم ، وإن كان من لوازم البصر والرؤية ، فليس هو بمعناهما . فمن أبصر شيئًا ورآه فقد علمه ، وليس كل من علم شيئًا رآه . ولو أنّ فاقد البصر علم بوقوع شيء ، لم يكن له أن يقول : جرى هذا بعيني ، كما يقوله البصير . والله تعالى أعلم .

المبحث الرابع

توجيه نصوص إضافة القدم والرجل إلى الله

وردت إضافة القدم والرجل إلى الله تبارك وتعالى في السنة الصحيحة في أحاديث . منها :

- حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – : قال النبي – صلى الله عليه وسلم – : (لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد ؟ حتى يضع ربُّ العزة فيها قدمَهُ ، فتقول : قط قط ، وعزتك . ويُزوى بعضها إلى بعض) (١) .

وفي لفظ : (لا تزال جهنم يُلقى فيها ، وتقول : هل من مزيد ؟ حتى يضع ربُّ العزة فيها قدمَه) (٢) .

وفي آخر : (حتى يضع الجبارُ فيها قدمَه) (٣) .

- حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – في تَحاجِّ الجنة والنار ، وفيه : (فقال الله للجنة : أنت رحمتي ، أرحم بك من أشاء من عبادي . وقال للنار : أنت عذابي ، أعذب بك من أشاء من عبادي ، ولكل واحدة منكم ملؤها . فأما النار فلا تمتلئ ، فيضع قدمَه عليها ، فتقول : قط قط . فهنالك تمتلئ ، ويُزوى بعضها إلى بعض) (٤) .

وفي لفظ : (فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع اللهُ تبارك وتعالى رجلَه ، تقول : قط قط قط) (٥) .

وفي آخر : (فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجلَه ، فتقول : قط قط قط) (٦) .

---

(١) رواه البخاري (٦٦٦١) – فتح جـ ١١ ص ٥٤٥ : كتاب الأيمان والنذور – باب الحلف بعزة الله .
ومسلم – نووي جـ ١٧ ص ١٨٣-١٨٤ : كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها – باب جهنم .

(٢) رواه مسلم – نووي جـ ١٧ ص١٨٤ : كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها – باب جهنم .

(٣) رواه ابن خزيمة في : كتاب التوحيد جـ ١ ص ٢٠٨ .

(٤) رواه مسلم – نووي جـ ١٧ ص ١٨١-١٨٢ : كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها – باب جهنم .

(٥) رواه مسلم – نووي جـ ١٧ ص ١٨٢ : في الباب نفسه .

(٦) رواه البخاري (٤٨٥٠) – فتح جـ ٨ ص ٥٩٥ : كتاب التفسير – سورة ق – باب (وتقول هل من مزيد) .
وانظر لأحاديث القدم والرجل واختلاف رواياتها وألفاظها : البيهقي – الأسماء ص ٣٤٨-٣٥٠ .

التوجيـــه :

وذكر الأشاعرة في تأويل ألفاظ هذه الأحاديث وجوهًا ، أشهرها [١] :

الأول : أن (القدم) هو المتقدم . والمراد به ههنا الكفار الذين سبق في علم الله أنـــهم من أهل النار ، أو من يقدمهم الله للنار من أهلها فيقع بهم استيفاء عدد أهل النار . والعـــرب تقول للشيء المتقدم : قدم [٢] ، ومنه قوله تعالى : (وبشر الذين آمنوا أنّ لهم قدمَ صدقٍ عنـدَ ربّهم) [يونس ٢] ، أي سابقة صدق أو ما قدّموه من الأعمال الصالحة [٣] .

الثاني : أن (الرِّجْل) في اللغة : الجماعة الكبيرة ، والعرب تسمّي جماعة الجـــراد رجلاً [٤] ، كما سمّوا جماعة الظباء سربًا . ومنه قولهم : مرّ بنا رِجْلٌ من جراد ، أي قطعـــة منه . وهذا وإن كان اسمًا خاصًا لجماعة الجراد ، فقد يستعار لجماعة النـــاس علـــى ســـبيل التشبيه . فيكون معنى الحديث : حتى يدخلها خلق كثيرون يشبهون في كثرتهم رجل الجراد ، فيسرعون التهافت فيها [٥] .

---

(١) وانظر في وجوه أخرى من التأويل :
ابن فورك – مشكل الحديث ص ٣٦ ، ابن حجر – فتح جـ ٨ ص ٥٩٦ .

(٢) انظر حول هذا المعنى : ابن منظور – اللسان جـ ١٢ ص ٤٦٥-٤٦٦ (قدم) .

(٣) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ٣٥ ، البيهقي – الأسماء ص ٣٥١ ،ابن الجوزي – الباز الأشهب ص ٨٣-٨٤ .
وانظر : الجويني – الإرشاد ص ١٥٢ ، الشامل ص ٣٢٥ .
وانظر – أيضًا – في هذا التأويل :
الأزهري – التهذيب جـ ٩ ص ٤٥ (قدم) ، الهروي – الغريبين جـ ٥ ص ١٥١٣ ، ابن بطال – شرح صحيح البخاري جـ ٦ ص ١٢٠ ، ابن الأثير – النهاية جـ ٤ ص ٢٥ .

(٤) انظر : الجوهري – الصحاح جـ ٤ ص ١٧٠٤ (رجل) .

(٥) انظر : ابن فورك – مشـــكل الحديث ص ٣٦-٣٧ ، البيهقي – الأسماء ص ٣٥٢ ، ابـــن الجـــوزي – البـــاز الأشـــهب ص ٨٤-٨٥ .
وانظر – أيضًا – في هذا التأويل والذي قبله :
ابن حزم – الفصـل جـ ٢ ص ١٦٧ ، المازري – المعلم جـ ٣ ص ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ابن العربي – عارضــــة الأحـــوذي جـ ١٢ ص ١٦١ ، أبو العباس القرطبي – المفهم جـ ٧ ص ١٩٥-١٩٦ ، القرطبي – الأســـنى جـ ٢ ص ٥٨-٦٢ ، ٦٤ ، صحيح مســـلم بشـــرح النـــووي جـ ١٧ ص١٨٣ .

الثالث : أن (الجبار) في الحديث : هو المتجبر المتكبر من العباد ، وليس هو الرب سبحانه وتعالى . فلفظ (الجبار) من الأوصاف المشتركة ، وليس من الأوصاف الخاصة بالله عز وجل ، وذلك كما في قوله تعالى : (وخابَ كلُّ جبارٍ عنيدٍ) [إبراهيم ١٥] ، وقوله : (كذلك يطبعُ اللهُ على كلِّ قلبِ متكبرٍ جبارٍ) [غافر ٣٥] ، في وصف الكفار [١] . فالقدم مضافة إلى هذا الجبار لا إلى الله تعالى . وهو محمول على جنس من الجبابرة ، أو على جبّار معين ، أو على إبليس خاصّة .

الرابع : حملها على المجاز . وفي هذا حكى البيهقي عن الخطّابي (ت ٣٨٨ هـ) - في أحد الوجوه - ((أن هذه الأسماء مثال يراد بها إثبات معانٍ لا حَظَّ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة . وإنما أُريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها ، كما يقول القائل للشيء يريد محوه وإبطاله : جعلته تحت رجلي ، ووضعته تحت قدمي)) [٢] . وقال بنحو ذلك الزمخشري [٣] .

واقتصر الرازي ، في تأويله ، على القول بالمجاز - أيضًا - ، إلا أنه قرّره من طريق آخر ، فقال - بعد أن حكم بأن هذه الأخبار ضعيفة جدًا - : ((إن قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ فهي محتملة للتأويل . فإن من سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة صح أن يقال : إن فلانًا وضع رجله في هذه الواقعة ، ووضع قدمه فيها . ويقال في المجاز المتعارف الظاهر : لك قدم مبارك ، وضَعْ قدمك فيها حتى يصلح ويزول الشر . فهذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل)) [٤] .

---

(١) انظر : ابن فورك - مشكل الحديث ص ٣٦ ، البغدادي - أصول الدين ص ٢٣ ، ٧٦ ، الجويني - الإرشاد ص ١٥٢ ، الشامل ص ٣٢٤ ، المتولي - الغنية ص ١١٦ .
وانظر - أيضًا - في هذا التأويل :
المازري - المُعلم جـ ٣ ص ٣٥٤ ، القرطبي - الأسنى جـ ٢ ص ٦٣-٦٤ .

(٢) الأسماء ص ٣٥٢ .
وانظر في هذا التأويل :
ابن الأثير - النهاية جـ ٤ ص ٢٥ ، أبو العباس القرطبي - المفهم جـ ٧ ص ١٩٤-١٩٥ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ١٠ ص ٤١٣ ، حاشية السيالكوتي بذيل شرح المواقف جـ ٨ ص ١١٢-١١٣ .

(٣) انظر : أساس البلاغة جـ ٢ ص ٢٣٥ .

(٤) أساس التقديس ص ١٤٣ .

المناقشـــة :

إن الناظر فيما تأوّل به الأشاعرة إضافة القدم والرجل إلى الله تعالى ، يجد اضطرابًا ظاهرًا فيما بينها . فهم يفسّرون اللفظ في كل مرة منزوعًا عن السياقات الأخرى التي ورد بها في الروايات المختلفة . فالنصوص وردت بذكر (القدم) مرة ، و(الرجل) أخرى ، فتوارد اللفظان على محل واحد . وهذا يجعلهما بمعنى واحد ، هو المعنى الظاهر المعروف عند المخاطَب من لفظي : قدم ورجل . ولكنّ الأشاعرة فرّقوا بين اللفظين ، فحملوا (القدم) على معنى المتقدم ، و (الرجل) على التشبيه برجل الجراد . وهذا بعيد عن فهم المخاطَب ، بل لعله لا يخطر له على بال ، فإن كل واحد من اللفظين يُعيّن أن المراد بالآخر هو عين معناه ، ويمنع تأويله بغيره .

هذا ، وحمل (القدم) و (الرجل) على جماعة من أهل النار – سواء أكانوا ممّن تقدم في علم الله أنهم من أهلها ، أم من يشبهون رجل الجراد في كثرتهم – ضعيف من وجهين :

الأول : أنه جاء في جميع الروايات التعبير بالفعل : (يضع) . ومثل هذا لم يُعهد استعماله في إدخال أهل النارِ النارَ . وهذا بيّن في قوله – صلى الله عليه وسلم – : (لا تزال جهنم يُلقى فيها ، وتقول : هل من مزيد ؟ حتى يضع رب العزة فيها قدمه) ، فعبّر عن الإدخال في النار بالإلقاء فيها . وهو من الأساليب المعروفة في القرآن ، كما في قوله تعالى : (ولا تجعلْ مع اللهِ إلهًا آخرَ فتُلقى في جهنمَ ملومًا مدحورًا) [الإسراء ٣٩] ، وقوله : (ألقيا في جهنمَ كلَّ كفارٍ عنيدٍ) [ق ٢٤] ، وقوله : (كلَّما أُلقيَ فيها فوجٌ سألهم خزنتُها ألَمْ يأتِكم نذيرٌ) [الملك ٨] . فلما قال في الحديث : (حتى يضع رب العزة فيها قدمه) ، علمنا أن هذا أمر مغاير لدخول أهل النارِ النارَ المعبَّر عنه بالإلقاء ، إذ ورد التعبيران في سياق واحد .

الثاني : قوله – صلى الله عليه وسلم – : (فيضع قدمه عليها) ، فأتى بحرف الجر (على) ، وأهل النار لا يوضعون عليها بل فيها .

أما حمل (الجبار) في قوله عليه الصلاة والسلام : (حتى يضع الجبار فيها قدمه) على معنى المتجبر المتكبر من العباد ، ففاسد - قولاً واحدًا - لأن النصوص الأخرى قد صرّحت بأن فاعل (يضع) هو الله تبارك وتعالى ، كما في قوله : (حتى يضع رب العزة فيها قدمه) . وهذا يعيّن أن لفظ (الجبار) الوارد في الحديث هو اسم لله سبحانه ليس غير . ومن قال بغير هذا فقد نزع النص من سياقاته وأبطل دلالة سائر الأحاديث .

أما الوجه الرابع – وهو حمل النصوص جميعًا على المجاز - فلعله أقل الوجوه اضطرابًا ، إذ فسّر الألفاظ جميعًا تفسيرًا واحدًا ، دون أن يطلب للفظ (القدم) معنى مغايرًا للفظ (الرجل) . وفي ذلك إقرار ضمني بأن هذين اللفظين محمولان - ابتداءً - على معناهما الظاهر المعروف . ولكنّ في هذا الوجه نظرًا من جهة أن صرف الكلام من الحقيقة إلى المجاز لا بد له من قرينة تدلّ عليه . ولو تدبّرنا الأحاديث جميعًا لم نجد ما يُعين على ذلك . بل إن اختلاف ألفاظ الأحاديث بين قوله : (حتى يضع فيها قدمه) ، وقوله : (فيضع عليها قدمه) يقتضي أن تكون (في) و (على) بمعنى واحد لتواردهما على محل واحد . فإن أخذنا بالظاهر ائتلف المعنى ولم يختلف ، فإن تناوب (في) و (على) - في اللغة - معروف ، كما في قوله تعالى : (فسيحوا في الأرض) [التوبة ٢] أي عليها . وهذا يقوّي جانب الحقيقة . وإن حملناه على المجاز لم يكن الحرفان بمعنى واحد .

وذلك لأن المجاز في هذا التعبير إنما يعتمد - في الأصل - على حرف الجر الذي يقيَّد به الفعل ، فإن اختلف الحرف اختلفت جهة المجاز . فإذا أردتَ التجوز عن محو الشيء وإبطاله ، فقد تقول : وضعت قدمي عليه - وإن كان المعروف أن يقال : وضعته تحت قدمي - . وإذا أردت التجوز عن السعي في الشيء لإصلاحه ، فقد تقول : وضعت قدمي فيه - وإن كان المعروف أن يقال : وضعت يدي فيه - . ولذلك وجدنا اختلافًا في تقرير هذا المجاز بين الخطّابي والرازي . فكأن الأول فسّر قوله : (فيضع عليها قدمه) ، وكأن الثاني فسّر قوله : (حتى يضع فيها قدمه) . وليس منهما تفسير واحد يصلح للفظين معًا ، حتى يمكن أن نفسّر به توارد (في) و (على) على محل واحد واقتضاءهما معنى واحدًا .

والله تعالى أعلم .

المبحث الخامس

توجيه نصوص إضافة الصورة إلى الله

وردت إضافة الصورة إلى الله عز وجل في السنة الصحيحة في أحاديث . منها :

- حديث أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (خلق الله آدم على صورته ، طوله ستون ذراعًا . فلما خلقه قال : اذهب فسلّم على أولئك ، نفرٍ من الملائكة جلوس ، فاستمع ما يحيونك ، فإنها تحيتك وتحية ذريتك . فقال : السلام عليكم . فقالوا : السلام عليك ورحمة الله . فزادوه : ورحمة الله . فكل من يدخل الجنة على صورة آدم ، وطولهُ ستونَ ذراعًا . فلم يزل الخلق ينقص ، بعدُ ، حتى الآن) [١] .

- حديث أبي هريرة - أيضًا - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته) [٢] .

وفي لفظ : (إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه ، ولا يقل : قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك ، فإن الله خلق آدم على صورته) [٣] .

التوجيه :

وذهب الأشاعرة ، في تخريج هذه النصوص ،إلى أن الضمير في قوله : (على صورته) يحتمل - فيمن يعود عليه - وجوهًا [٤] :

---

(١) رواه البخاري (٦٢٢٧) - فتح جـ ١١ ص ٣ : كتاب الاستئذان - باب بدء السلام .
ومسلم - نووي جـ ١٧ ص ١٧٨ : كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها .

(٢) رواه مسلم - نووي جـ ١٦ ص ١٦٥-١٦٦ : كتاب البر والصلة - باب النهي عن ضرب الوجه .

(٣) رواه أحمد في المسند (٧٤٢٠) جـ ١٢ ص ٣٨٢ ، (٩٦٠٤) جـ ١٥ ص ٣٧١ ، وابن أبي عاصم في السنة (٥٢٠) جـ ١ ص ٢٢٩-٢٣٠ ، وابن خزيمة في التوحيد جـ ١ ص ٨٣ ، والبيهقي في الأسماء ص ٢٩١ .
وانظر : الألباني - السلسلة الصحيحة (٨٦٢) جـ ٢ ص ٥٤٥ ، تخريج السنة جـ ١ ص ٢٣٠ .

(٤) انظر : ابن فورك - مشكل الحديث ص ٦-١١ ، البيهقي - الأسماء ص ٢٩٠-٢٩١ ، الجويني - الشامل ص ٣٢٣-٣٢٤ ، ابن الجوزي - الباز الأشهب ص ٦٣-٦٥ ، الرازي - أساس التقديس ص ٨٣-٨٧ .
وانظر - أيضًا - : المتولي - الغنية ص ١١٦-١١٧ ، الجويني - الإرشاد ص ١٥٣ ، الرازي - التفسير الكبير جـ ١ ص ١٢٤-١٢٥ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٥٥ .

الأول : أن يكون عائدًا على الأخ المضروب في وجهه . والمعنى : أن الله خلق آدم على صورة ذلك المضروب ، فيجب الاحتراز عن ضرب الوجه وتقبيحه لأن في ذلك سبّاً لآدم عليه السلام ولِمَن ولد . وخصّ آدم بالذكر لأنه هو الذي ابتدأت خلقته على هذه الصورة . ومن ذكر الحديث ، من الرواة ، دون ذكر قصة ضرب الوجه ، فقد تركها اختصاراً ، فيحمل المختَصر من ذلك على المفسّر . وهذا أظهر الوجوه عند ابن فورك [١] .

الثاني : أن يكون عائدًا على آدم . والمعنى : أن آدم خُلق على صورته وهيئته التي كان عليها في آخر أمره ، تامًا من غير أن يتنقل في أطوار الخلق كالمعهود من أحوال أولاده .

واقتصر على هذا الوجه البغدادي [٢] . وهو أولى الوجوه عند الرازي ، لأن عود الضمير على أقرب مذكور واجب ، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة آدم – عليه السلام – ، فكان عود الضمير عليه أولى [٣] .

الثالث : أن يكون عائدًا على الله تعالى . وفي تأويل إضافة الصورة إلى ضمير الجلالة – حينئذٍ – قولان :

الأول : أن معنى (الصورة) هنا : الصفة ، كما يقال : عرّفني صورة هذا الأمر ، أي صفته ، ولا صورة للأمر على الحقيقة إلا على معنى الصفة . ويقال : ما صورة هذه المسألة ؟ وما صورة هذه الواقعة ؟ وليس لهما شكل . ويكون معنى الحديث : إن الله خلق آدم على صفته ، من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، فميزه بذلك على جميع الحيوانات ، ثم ميزه عن الملائكة بصفة التعالي حين أسجدهم له . وهذه صفات معنوية ، مما في صفات الله على الاختصاص .

واقتصر على هذا القول العز بن عبد السلام [٤] .

---

(١) انظر : مشكل الحديث ٦ .

(٢) انظر : أصول الدين ٧٦ .

(٣) انظر : أساس التقديس ٨٤ .

(٤) انظر : الإشارة ٨٠ .

الثاني : أن إضافة الصورة إلى الله إضافة تشريف وتكريم ، كما يقال : ناقة الله ، وبيت الله . وذلك أن الله عز وجل خلق آدم على غير مثال سابق ، بل اخترعهُ اختراعًا ، ثم اخترع من بعده على مثاله ، فتشرفت صورته بالإضافة إليه من حيث كانت مخصوصة بها على هذا الوجه ، ثم على سائر وجوه التشريف مما اختص به آدم عليه السلام من فضائله .

وإلى مثل هذا التأويل ، ذهب ابن حزم والراغب (١) .

المناقشة :

من الواضح أننا أمام نصّين مختلفين في السياق والمناسبة ؛ الأول : قوله - صلى الله عليه وسلم - : (خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعًا ...) ، والثاني : قوله : (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته) . فالمراد بالأول الإخبار عن خلق آدم وأن من يدخل الجنة يدخلها على صورته . والمراد بالثاني النهي عن ضرب الوجه وتقبيحه . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن إعادة الضمير في قوله : (على صورته) قد تحتمل في أحد النصّين ما لا تحتمله في الآخر . وذلك بحسب المعنى والسياق .

أما قوله صلى الله عليه وسلم : (خلق الله آدم على صورته ، طوله ستون ذراعًا) ، فإنه لا يحتمل إعادة الضمير فيه على الأخ المضروب لعدم تقدم ذكره أو ما يدلّ عليه ، إذ إن هذا ورد في قصة أخرى في سياق آخر . وإنما يحتمل أن يكون الضمير عائدًا على (الله) أو على (آدم) . وبملاحظة المعنى والسياق ، يترجح أن يكون عائدًا على آدم . وذلك أن الضمير في قوله : (طوله ستون ذراعًا) يعود على آدم . وكأن المعنى : أن آدم قد خُلق على الصورة المعهودة المعروفة ، غير أن طوله كان ستين ذراعًا . والفائدة في ذلك أن طول آدم هذا لا يعني أن صورته كانت تختلف عن الصورة التي عهدها البشر . ويدلّ على هذا التفسير قوله في آخر الحديث : (فلم يزل الخلق ينقص ، بعدُ ، حتى الآن) ، فالنقص

---

(١) انظر : ابن حزم - الفصل جـ ٢ ص ١٦٧ ، الراغب - المفردات ص ٢٨٩-٢٩٠ .
وانظر في الوجوه جميعًا :
البطليوسي - التنبيه ص ١٩٦-٢٠٢ ، المازري - المعلم جـ ٣ ص ٣٠٠-٣٠٣ ، عياض - إكمال المعلم جـ ٨ ص ٩١، أبو العباس القرطبي - المفهم جـ ٦ ص ٥٩٨ ، جـ ٧ ص ١٨٣ ، القرطبي - الأسنى جـ ٢ ص ٩٣-٩٦ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ٩ ص ١٣٠ .

الحاصل في البشر إنما هو في الطول ، والصورة هي هي لم تتغير . ويتقوّى عود الضمير على آدم بقوله في الحديث : (فكل من يدخل الجنة على صورة آدم ، وطوله ستون ذراعًا) . فأضاف الصورة إلى آدم ، وأتبعها ببيان مقدار الطول . والمعنى : أن من يدخل الجنة يدخلها على صورة آدم التي أخبر في أول الحديث أن الله خلقه عليها . ويدخلها - أيضًا - بطول آدم الذي أخبر أنّ الله خلقه به .

أما قوله صلى الله عليه وسلم : (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته) ، فيحتمل الضمير فيه العود - لفظًا - عَلى (الأخ) ، أو على (الله) أو على (آدم) ، لتقدم ذكرهم جميعًا . وبملاحظة المعنى والسياق ، يترجح أن يكون عائدًا على الأخ ، لأن قوله : (فإن الله خلق آدم على صورته) جاء تعليلاً للنهي عن أن يضرب أحدنا وجه أخيه . وإنما يتّجهُ هذا التعليل بإعادة الضمير على الأخ ، ليكون هناك ربط ظاهر بين جملة النهي وجملة التعليل . فيكون المعنى : لا يضرب أحدكم وجه أخيه لأن آدم مخلوق على صورة هذا الأخ ، ووجهه كوجهه . وفائدته أن إهانة وجه الأخ إهانة لكل وجوه البشر الذين دلّ عليهم ذكر آدم ، ومنهم الأنبياء . ويتقوّى هذا بالنهي الوارد في الرواية الأخرى : (ولا يقل : قبّح الله وجهك ، ووجه من أشبه وجهك) .

وعلى ذلك ، فالوجه الأول - في تخريج الأشاعرة - وهو إعادة الضمير على الأخ المضروب ، لا يصلح في تفسير النص الأول ، لا لفظًا ولا معنىً . والوجه الثاني ، وهو إعادة الضمير على آدم ، لا يصلح في تفسير النص الثاني معنىً ، وإن احتُمل فيه لفظًا ، لأن خلق آدم على هيئته المعهودة تامًا دون أن يتنقل في أطوار الخلق ، لا يكون تعليلاً للنهي عن ضرب الوجه . وأما احتجاج الرازي - لعود الضمير على آدم - بأن عود الضمير على أقرب المذكورات واجب ، وآدم أقرب مذكور ، فغير لازم . وإنما السياق بقرائنه هو الذي يُعيّن ما يعود عليه الضمير . ولو كان هذا الاحتجاج قاطعًا ، لم يكن لذكر الوجه الأول والوجه الثالث معنى ، ولكان ذلك كافيًا في إبطالهما . وليس الأمر كذلك .

أما الوجه الثالث - وهو إعادة الضمير على الله - فاللفظ يحتمله في النصّين معًا . ولكن المعنى والسياق بقرائنه يجعل هذا الاحتمال مرجوحًا ، لما بيّنتُه آنفًا من ترجيح عود الضمير في النص الأول على آدم ، وفي النصّ الثاني على الأخ . ولورود احتمال القول بهذا

الوجه ، اشتغل الأشاعرة بتخريجه بما يصرفه عن ظاهره الذي يقتضي إثبات صورة لله تعالى تشبه صورة آدم . فذهبوا إلى تفسير الصورة بمعنى الصفة المعنوية ، أو جَعْل إضافة الصورة إلى الله إضافةَ تشريف وتكريم . ولكنّ هذا الذي ذهبوا إليه خلاف ظاهر السياق ، فإن المقام في النصّين ليس مقام حديث عن صفات معنوية من حياة وعلم وإرادة ونحوها - إذ لا تصلح هذه تعليلاً للنهي عن ضرب الوجه - ، ولا هو مقام إعلام بإضافة صورة آدم إلى الله للدلالة على تكريمها - وإن كانت صورة آدم مكرّمة أصلاً - . وإنما هو مقام حديث عن هيئة وخلقة معروفة معهودة خلق عليها آدم ، هي التي يدخل عليها أهل الجنة الجنة - كما في النص الأول - ، وهي التي تشبه صور بني آدم جميعًا فلا يجوز إهانتها بضرب وجه أحد منهم أو تقبيحه - كما في النص الثاني - [١] ، والله تعالى أعلم .

---

(١) ليس فيما يقوله الباحث هنا تقرير إثبات (الصورة) لله تعالى أو عدمه ، فإن هذا بحث أصولي لا شأن لهذه الرسالة به .

مدخـــل :

يبحث هذا الفصل في نصوص من القرآن والسنة ، يدل ظاهرها على إثبات الجهـــة والمكان لله تبارك وتعالى . ويعتقد الأشاعرة أن الله عز وجل يتقدس عن الاختصاص بجهـــة من الجهات ، ويتنزه عن التحيز في مكان من الأمكنة . وقد أقاموا الأدلـــة العقليـــة علـــى ذلك [١] . وكل ما ورد في القرآن والسنة ، مما يوهم الجهة والمكان في حق الله سبحانه ، فهو مصروف عن ظاهره ، ولابد فيه من التأويل . والنصوص الواردة في هذا الفصـــل تتعلـــق بظروف المكان ، وبحرف الجر (في) الذي يفيد الظرفية .

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : توجيه (أين الله ؟) .

المبحث الثاني : توجيه نصوص علوّ الله في السماء .

المبحث الثالث : توجيه النصوص الموهِمة أن الله في السماء والأرض .

المبحث الرابع : توجيه نصوص الظرف (فوق) .

المبحث الخامس : توجيه نصوص الظرف (عند) .

---

(١) انظر في هذه المسألة :

الجوينـــــي ــ لمع الأدلة ص ٩٤ ــ ٩٥ ، الغزالي ــ الاقتصـاد ص ٧٤ ــ ٧٧ ، الرازي ــ الأربعين ص ١٠٦ ــ ١١٥ ، المحصل ص ٣٦٣ ــ ٣٦٥ ، الإيجي ــ المواقف ص٢٧٠ ــ ٢٧٣ ، البيجوري ــ تحفة المريد ص ٥٧ .

المبحث الأول

توجيه (أين الله ؟)

يذهب الأشاعرة إلى أن الله تبارك وتعالى لا يجوز أن يُقال في حقه : أين هو ؟ لأن (أين) موضوعة للسؤال عن المكان ، والله سبحانه لا مكان له [١] .

وقد جاء مثل هذا السؤال في السنة الصحيحة ، في حديث معاوية بن الحكم السُلمي - رضي الله عنه - ، المشهور بحديث الجارية . وفيه يقول معاوية : ((وكانت لي جارية ترعى غنماً قِبَلَ أُحدٍ والجَوّانِيّة [٢] . فاطّلعتُ ذات يوم ، فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها . وأنا رجل من بني آدم ، آسفُ كما يأسفون ، لكني صككْتُها صَكّة [٣] ، فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعظَّمَ ذلك علي . قلت : يا رسول الله ، أفلا أُعتقها ؟ قال : ائتِني بها . فأتيته بها ، فقال لها : أين الله ؟ قالت : في السماء . قال : من أنا ؟ قالت : أنت رسول الله . قال : أعتِقها ، فإنها مؤمنة)) [٤] .

التوجيه :

وذكروا في تخريج هذا السؤال وجهين :

الأول : وهو المشهور ، أن (أين) في اللغة موضوعة - أصلاً - للسؤال عن المكان . وقد تستعمل في غير هذا المعنى توسعاً وتجوزاً . وذلك أنهم يقولون في الاستعلام

---

(١) انظر في هذا: الإسفراييني - التبصير ص ٩٨ ، الباقلاني - التمهيد ص ٢٦٤ ، البيجوري - تحفة المريد ص ٥٤ - ٥٥ . وانظر أيضاً : أبو العباس القرطبي ــ المفهم جـ٢ ص ١٤٣ .

(٢) بالفتح ، وتشديد ثانيه ، وكسر النون ، وياء مشددة : موضع أو قرية قرب المدينة ، انظر : ياقوت - معجم البلدان جـ٢ ص ١٧٥ .

(٣) صكه : ضربه . انظر : الجوهري ــ الصحاح جـ٤ ص ١٥٩٦ (صكك) .

(٤) رواه مسلم ــ نووي جـ٥ ص ٢٣ ــ ٢٤ : كتاب المساجد ومواضع الصلاة ــ باب تحريم الكلام في الصلاة .

عن المنزلة : (أين منزلة فلان منك ؟) و (أين فلان من الأمير ؟) . واستعملوها – أيضاً – في الاستعلام عن الفرق بين الرتبتين ، بأن يقولوا : (أين فلان من فلان) . وليس يريدون المكان والمحل من طريق التجاور في البقاع ، بل يريدون الاستفهام عن الرتبة والمنزلة . وكذلك يقولون : (لفلان عند فلان مكان ومنزلة) و (مكان فلان في قلب فلان حسن) ، ويريدون بذلك المرتبة والدرجة في التقريب والتبعيد ، والإكرام والإهانة . وعلى ذلك ، فمعنى قوله – صلى الله عليه وسلم – : (أين الله ؟) : استعلام عن منزلته سبحانه وقدره عندها وفي قلبها[١] .

الثاني : أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – كلّم الجارية على ما قدّرها عليه ، وحَسِبها معتقدة له من عبادة الأوثان والإشراك بالله تعالى ، كما رُوي أنه – صلى الله عليه وسلم – قال لأم جميل : كم تعبدين من إله ؟ قالت : خمسة [٢] . وإنما يسأل عما يتوقع تعدده ، ولا يجوز حمل كلام الرسول – صلى الله عليه وسلم – على توقع العدد . فكذلك ، لا يُحمل سؤاله للجارية على توقع المكان . ولكن ، سلك بمثل هذا الكلام الاستنطاق بالحق ، والاستكشاف عن المعتقد . وهذا نحو قوله تعالى : (أين شركائي) [النحل ٢٧] ، فليس المراد به تثبيت الشركاء ، ولكن المراد به استنطاق المشركين بما يُخزيهم ويفضحهم على الملأ الأعظم[٣] .

المناقشة :

لقد سلك الأشاعرة – في توجيههم – مسلكين متغايرين . فمن قال بالأول ، اتكأ على دعوى الاتساع والتجوز في استعمال أداة الاستفهام (أين) ، وصرفها من الاستفهام عن

---

(١) انظر : ابن فورك ــ مشكل الحديث ص ٤٧ ــ ٤٨ .
وانظر الجويني ــ الشامل ص ٣٢٨ ، الرازي ــ أساس التقديس ص ١٦٥ ــ ١٦٦ .

(٢) المعروف في هذه القصة ما رواه البيهقي عن عمران بن حصين ــ رضي الله عنه ــ قال :(قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لأبي ، حصين : كم تعبد اليوم من إله ؟ قال : سبعة ، ستة في الأرض ، وواحداً في السماء . قال : فأيهم تعد لرهبتك ورغبتك ؟ قال : الذي في السماء...) . انظر : الأسماء ص ٤٢٤ .
وانظر أيضًا : سنن الترمذي (٣٤٨٣) جـ٥ ص ٥١٩ ــ ٥٢٠ ، ابن خزيمة ــ التوحيد جـ١ ص ٢٧٨ .

(٣) انظر : الجويني ــ الشامل ص ٣٢٧ ــ ٣٢٨ . وانظر : الجرجاني ــ شرح المواقف جـ٨ ص ٢٥ .
وانظر في الوجهين : المازري ــ المعلم جـ١ ص ٤١٢ ، أبو العباس القرطبي ــ المفهم جـ٢ ص ١٤٢ ــ ١٤٤ ، القرطبي ــ الأسنى جـ٢ ص ١٤٠ ــ ١٤١ .

المكان – وهـــو حقيقة استعمالها في أصل وضعها – إلى الاستفهام عن المنزلة والدرجة . ومن قال بالثاني ، حملها على حقيقتها وجعلها للمكان ، غير أنه اشتغل بتأويل قصد الســـائل منها . وإذا كان قـــول الرســـول – صلى الله عليه وسلم - للجارية : (أين الله ؟) قد ورد في سياق واحد ، في قصة واحـــدة ، فإن القول بأحد الوجهين - على افــتراض صحتــه - يُبطل القول بالآخر ، لما فيهما من التضاد . وأرى أن كلا الوجهين لا يعدو أن يكون ضربـــاً من الاحتمال ، الذي لا يمكن الجزم بأنه هــو المراد من سؤال الرسول - صلـــى الله عليــه وسلم – . ويتبين هذا بالنظر في موافقة كل منهما للغة والسياق وقرائن الحال .

أما الأول – وهو حمل (أين) على الاستفهام عن المنزلة والدرجة ، دون المكـــان – فله أصل في الاستعمال اللغوي ، ولكن في صحته في حديث الباب نظراً . وذلك أن التوســـع والتجوز في استعمال (أين) للاستفهام عن المنزلة والدرجة ، لا بد له من قرينة تدل عليــه ، لأن الأصل في الأداة (أين) أن تستعمل للاستفهام عن المكان . وصرف اللفظ عما وُضع له في الأصل يحتاج إلى دليل ظاهر ، وإلا وقع الالتباس . وقد جـــاء قـــول الرســـول – صلى الله عليه وسلم – للجارية : (أين الله ؟) مطلقاً غير مقيد بما يدل علـــى أن المقصـــود مـــن السؤال الاستفهام عن منزلة الله وقدره في قلبها .

وإذا تدبرنا جميع الأمثلة التي استدل بها الأشاعرة على استعمال (أين) في الاستفهام عن المنزلة والدرجة ، وجدنا في كل منها قرينة لفظية تـــدل على ذلك . فقولهـــم : (أيـــن منزلة فلان منك ؟) قد وقع الاستفهام فيه – أصلاً – عن المنزلة نفسها . وقولـــهم : (أيـــن فلان من الأمير ؟) يدل على الاستفهام عن المنزلة بقرينة (من الأمير) ومثله قولهم : (أين فلان من فلان ؟) . ولو أُطلق الاستفهام في هذه الأمثلة ، وقيل : (أين فلان ؟) هكذا غـــير مُقيَّد بأي قرينة ، لم يجز حمله على المنزلة والدرجة ، دون المكان الذي هـــو الأصـــل فـــي استعمال (أين) .

وأما الثاني – وهو حمل سؤال الرسول – صلى الله عليه وســـلم – للجاريـــة علـــى الاستنطـــاق بالحق ، والاستكشاف عن المعتقد - فمقتضاه أن سؤاله - صلى الله عليه وسلم - كان استفهاماً عن المكان ، والله سبحانه لا مكان له ، والقصد من السؤال استنطاق الجاريـــة ، واستكشاف ما تعتقده من خطأ إثبات المكان لله تعالى ، كمن يسأل عما لا يعتقده ، ليعرف مـــا عند المسؤول في ذلك .

وهذا الوجه ، مع موافقته للغة في حمل (أين) على أصلها من الاستفهام عن المكان ، إلا أن المعنى والسياق لا يساعد عليه . فلو كان السؤال - في الأصل - لاستكشاف عقيدة الجارية ، لكان الجواب الصحيح المطابق للسؤال - على ما يذهب إليه الأشاعرة - هو أن الله سبحانه لا يُسأل عنه بأين ، أو لا مكان له ، أو موجود بلا مكان، ونحو ذلك مما ينفي المكان عن الله عز وجل . ولكنّ الجارية أجابت بقولها : (في السماء) ، وهذا لا دليل فيه على نفي المكان ، بل إن ظاهره يدل على إثباته . وقد أقرها الرسول - صلى الله عليه وسلم - على جوابها هذا . وفي إقراره دليل على أن سؤاله - في الأصل - لم يكن لاستكشاف ما هي عليه من خطأ الاعتقاد بأنّ لله مكاناً . وإلا ، لما أقرها ، إذ إن جوابها - في أقل أحواله - يوهم المكان .

ومن شروط الفصاحة في الخطاب اللغوي - بوجه عام - مراعاة حال المخاطَب ، فإن لكل مقام مقالاً . وهذا في الخطاب النبوي آكد ، والحاجة إليه أعظم . وما كانت تلك المسؤولة إلا جارية ترعى الغنم ، ما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد تحقق إسلامها بعدُ ، ولذلك دعاها ليسألها . ومثلها لا يُخاطَب إلا بصريح العبارة ، وواضح الإشارة ، دون إلغاز أو تعمية ، أو إرادة لخلاف ظاهر الكلام ، خاصة في أمور العقيدة . أفَتُرى الرسول - صلى الله عليه وسلم - يسأل من هذه حالها ، سؤالاً كهذا صريحاً في المكان ، وهو يريد الدرجة والمنزلة من غير قرينة تبين ذلك ، أم تُراه يسألها عما لا يعتقده ليستكشف ما عندها ، ثم يُقرها على ما يوهم خلاف الجواب الصحيح ؟

هذا ، والله تعالى أعلم .

المبحث الثاني

توجيه نصوص علوّ الله في السماء

وردت في القرآن والسنة نصوص صريحة في أن الله سبحانه في السماء . وهذا ظاهر في إثبات الجهة والمكان . ومن ذلك :

- قوله تعالى : ((أأمِنتم مَن في السماءِ أن يخسفَ بكم الأرضَ فإذا هي تمورُ ، أم أمِنتم مَن في السماءِ أن يرسلَ عليكم حاصباً فستعلمون كيف نذير))[المُلك ١٦ ــ ١٧] .

- حديث الجارية ، وفيه أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - سألها : (أين الله ؟) . فقالت : (في السماء) . فأقرّها ، وقال لصاحبها : (أعتقها ، فإنها مؤمنة) [١] .

التوجيه :

أما قوله تعالى : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) ، ففيه ، عن جمهور الأشاعرة ، وجهان مشهوران [٢] :

الأول : أن معنى الآية : أأمنتم من في السماء حكمه أو أمره أو سلطانه أن يخسف بكم الأرض . قال الرازي : ((وخص السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض تفخيماً للشأن)) [٣] . وهذا بنوه على تقدير محذوف في الآية ، فيكون الموصوف بأنه في السماء هو الحكم أو الأمر أو السلطان ، لا الله سبحانه .

---

(١) تقدم في المبحث السابق ، ص ١١٣ .

وانظر لنصوص أخرى في هذا الباب : البيهقي ــ الأسماء ص ٤٢١ – ٤٢٤ .

(٢) انظر : الجويني – الشامل ص٣١٩ ، الرازي – أساس التقديس ص ١٦٣ – ١٦٤ ، التفسير الكبير جـ٣٠ ص٧٠ ، الإيجي – المواقف ص١٧٣ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ٨ ص٢٤ .

(٣) أساس التقديس ص ١٦٤ .

وقال بنحو هذا الوجه القاضي عبد الجبار المعتزلي ، والزمخشري [١] . وإليه يؤول قول ابن عطية : ((وقوله تعالى : (من في السماء) جارٍ على عرف تلقي البشر أوامر الله تعالى ، ونزول القدر بحوادثه ونِعمه ونِقمه وآياته من تلك الجهة ، وعلى ذلك صار رفع الأيدي والوجوه في الدعاء إلى تلك الجهة والناحية)) [٢] .

وخرّجه أبو حيان نحوياً ، فقال – بعد أن حمل الآية على المجاز لقيام البرهان العقلي ، كما قال ، على أن الله ليس بمتحيز في جهة – : ((ومجازه : أن ملكوته في السماء ، لأن (في السماء) هو صلة (مَن) ، ففيه الضمير الذي كان في العامل فيه ، وهو استقر ،أي : (من في السماء هو) أي ملكوته ، فهو على حذف مضاف)) [٣] . فالتقدير : (أأمنتم من ملكوته في السماء) ، فحذف المضاف – وهو ملكوت – ، وأقيم المضاف إليه – وهو الضمير – مقامه ، فارتفع واستتر . وذكر فيه الشهاب طريقين ، هذا أحدهما ؛ الآخر أن يكون من التجوز في الإسناد ، ففيه مجاز عقلي [٤] .

الوجه الثاني : أن المراد بقوله تعالى : (من في السماء) : ملك من ملائكة الله الموكّلين بالعذاب للمستحقين ، أو هو جبريل – عليه السلام – . وهذا بنوه على أن (مَن) لا تعود على الرب سبحانه . وفي ذلك ، يقول السمين الحلبي – في تأويل من أوقع (من) على الباري تعالى – : ((ولا حاجة إلى ذلك ، فإن (من) هنا المراد بها الملائكة ، سكان السماء الذين يتولون الرحمة والنقمة)) [٥] .

وأما حديث الجارية ، فتوجيه قولها فيه : (في السماء) مبنيّ على معنى (أين) في الحديث [٦] . فمن جعل قوله – صلى الله عليه وسلم – : (أين الله ؟) استفهامًا عن المنزلة

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار – تنزيه القرآن ص ٤٢٩ ، الزمخشري – الكشاف جـ٤ ص٥٨٠ .
(٢) المحرر الوجيز جـ١٥ ص ١٥ .
(٣) البحر المحيط جـ٨ ص ٢٩٦ .
(٤) انظر : حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ٩ ص ٢٢٧ .
(٥) الدر المصون جـ٦ ص ٣٤٥ .
وانظر – أيضاً – في هذين الوجهين وغيرهما من وجوه التأويل :
تفسير القرطبي جـ١٨ ص ٢١٥– ٢١٦ ، تفسير البيضاوي جـ٥ ص٢٣٠ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ٨ ص ٢٩٦ ، البقاعي – نظم الدرر جـ٢٠ ص ٢٤٧ ، تفسير أبي السعود جـ٩ ص ٧ .
(٦) انظر المبحث السابق ، ص ١١٣ – ١١٤ .

والدرجة ، لا عن المكان ، حمل قولها : (في السماء) على معنى الرفعة والعلو ، كما يقال : (منزلة فلان في السماء) ، أي هو رفيع الشأن ، عظيم المقدار . فدلّت الجارية بذلك على محل الله في قلبها ومعرفتها به [١] . ومن جعل قوله : (أين الله ؟) استفهامًا عن المكان على حسب ما تعتقده الجارية من عبادة الأوثان والإشراك بالله سبحانه ، حمل إشارتها إلى السماء [٢] على معنى أن إلهها هو خالق السماء ومدبّرها ، فدلّت بذلك على أنها ليست وثنية [٣] . يقول الغزالي : ((وقد كان يُظنّ بها أنها من عبّاد الأوثان ، ومن يعتقد الإله في بيت الأصنام ، فاستُنطِقت عن معتقدها ، فعرّفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام ، كما يعتقده أولئك)) [٤] .

المناقشة :

لقد بنى الأشاعرة تأويلهم لقوله تعالى : (أأمنتم من في السماء) ، على أن (في) فيه للظرفية ، والحق سبحانه غير مظروف [٥] . بل ذهبوا إلى أن القول بأن الله في السماء يقتضي أن السماء تحيط به [٦] . وهذا الذي ذهبوا إليه ليس بلازم من جهة اللغة . فإن الحرف (في) يُستعمل في معانٍ كثيرة غير الظرفية ، ولفظ (السماء) - كما يطلق على هذه السماء المعهودة - يطلق أيضًا على كل ما علا [٧] . وبالنظر إلى هذين الطريقين ، ذهب متقدمو الأشاعرة ، ممّن أثبت استواء الله على العرش من غير تأويل ، إلى حمل قوله تعالى : (أأمنتم من في السماء) على محمل لغوي صحيح موافق لقوله سبحانه: (الرحمنُ على العرشِ استوى) [طه ٥] . يقول الأشعري : ((فالسموات فوقها

(١) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ٤٨. وانظر : الرازي – أساس التقديس ص ١٦٦.

(٢) كذا قالوا ، وقد ورد في بعض طرق الحديث أن الجارية كانت أعجمية ، وأنها أشارت إلى السماء، بدل قوله : (قالت : في السماء) . ولكنها رواية ضعيفة.
انظر : الذهبي – مختصر العلو ص ٨١ . وفي رواية مسلم التي مُتْنُها غنية ، وبالله التوفيق .

(٣) انظر : الجويني – الشامل ص ٣٢٨ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٥ .
وانظر : البقاعي – نظم الدرر جـ ٦ ص ٢١٩ .

(٤) الاقتصاد ص ٨١ .
وانظر في الوجهين : المازري – المعلم جـ ١ ص ٤١٢ ، أبو العباس القرطبي – المفهم جـ ٢ ص ١٤٣،١٤٢ ، القرطبي – الأسنى جـ ٢ ص ١٣٩-١٤٠ .

(٥) انظر : ابن الجوزي – الباز الأشهب ص ٥٩ .

(٦) انظر : الرازي – التفسير الكبير جـ ٣٠ ص٦٩ .

(٧) انظر : الأزهري – التهذيب جـ ١٣ ص ١١٧ (سما) .

العرش . فلمّا كان العرش فوق السموات ، قال : (ألمنتم من في السماء) ، لأنه مستوٍ على العرش الذي فوق السموات . وكلّ ما علا فهو سماء ، والعرش أعلى السموات)) [١] .

ويقول البيهقي : ((وقال : (ألمنتم من في السماء) ، وأراد من فوق السماء ، كما قال : (ولأصلّبنكم في جذوعِ النخلِ) [طه ٧١] ، يعني على جذوع النخل . وقال : (فسيحوا في الأرض) [التوبة ٢] ، يعني على الأرض . وكل ما علا فهو سماء ، والعرش أعلى السموات . فمعنى الآية - والله أعلم - : ألمنتم من على العرش)) [٢] . وذهب إلى مثل هذا ابن فورك [٣] ، ثم زاد عليه ، فأوّل الفوقية بفوقية الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة [٤] ، إلا أن تأويله هذا ليس بظاهر في كلام الأشعري والبيهقي.

واستعمال (في) - في اللغة - بمعنى (على) التي للاستعلاء ، ممّا لا يُحتاج فيه إلى طول استدلال ، وشواهده في القرآن كثيرة . فإذا أمكن حمل الآية على محمل صحيح مطّرد في الاستعمال اللغوي ، وفي الخطاب القرآني ، لم يُحتَج - بعد ذلك - إلى تكلّف التأويل ، كما ذهب إليه جمهور الأشاعرة ، إذ قالوا في الوجه الأول : إن تقدير الآية : ألمنتم من في السماء حكمه أو ملكه أو سلطانه ، فأدخلوا في النص ما ليس منه ، وقدّروا فيه ما لا دليل عليه . وهذا يقتضي أن النص - في الأصل - قد حُذف منه ما لا يقوم معناه الصحيح إلا به ، وكلام الله تبارك وتعالى يتنزه عن هذا .

وقالوا في الوجه الثاني : إن (من في السماء) ملك من الملائكة ، أوهو جبريل . وهذا ، وإن كان الاسم الموصول (من) يحتمله ، فإن السياق وقرائن الخطاب القرآني تمنعه . وذلك أن أفعال الخسف ، وإرسال الحاصب على الكفار ، لم تُسند في القرآن إلى غير الله . ومن ذلك قوله تعالى : (لولا أن مَنّ اللهُ علينا لخسفَ بنا) [القصص ٨٢] ، وقوله : (ومنهم من خَسَفنا به الأرضَ ومنهم من أغرقنا) [العنكبوت ٤٠] ، وقوله : (إنّا أرسلنا عليهم حاصبًا إلا آلَ لوطٍ نجّيناهم بسَحرٍ) [القمر ٣٤] . بل قد جاء مثل هذا الإسناد في سياق قريب مما نحن فيه ، لفظًا ومعنًى . وذلك في قوله تعالى : (وإذا مسّكم الضرُّ في البحر ضلَّ مَن تدعونَ إلا إيّاه فلمّا نجّاكم إلى البرّ أعرضتم وكان الإنسان

---

(١) الإبانة ص ١٠٦-١٠٧ .

(٢) الاعتقاد ص ٢٠٨ . وانظر : الأسماء ص ٤٢١ ، ٤٢٤ .

(٣) انظر : مشكل الحديث ص ٥٠ .

(٤) انظر : المرجع نفسه ص ١٤٨ .

كفوراً . أفأمنتم أن يَخسِفَ بكم جانبَ البرّ أو يُرسِلَ عليكم حاصبًا ثمّ لا تجدوا لكم وكيلاً) [الإسراء ٦٧-٦٨] . وقريب منه قوله سبحانه : (أفأمِنَ الذين مَكَروا السّيئاتِ أن يَخسِفَ الله بهم الأرضَ) [النحل ٤٥] . فهذه القرائن والشواهد تُعيّن أن (مَن) في قوله تعالى : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) ، تعود على الله سبحانه ، لا على جبريل أو ملك من الملائكة .

وأما حديث الجارية ، فسبيل القول فيه كهو في قوله تعالى : (أأمنتم من في السماء). وحمل (في) فيه على معنى (على) ، أوفق باللغة ممّا ذهب إليه المتأولون . وعلى ذلك يدل صنيع الأشعري ، إذ قال - بعد أن ساق الحديث - : ((وهذا يدل على أن الله تعالى على عرشه فوق السماء)) (١) . ويقول ابن فورك : ((ومن أصحابنا من قال : إن القائل إذا قال : إن الله تعالى في السماء ، ويريد بذلك أنه فوقها من طريق الصفة ، لا من طريق الجهة ، على نحو قوله سبحانه : (أأمنتم من في السماء) ، لم يُنكر ذلك)) (٢) .

وكنت بيّنتُ في المبحث السابق أن حمل (أين) في حديث الجارية على الاستفهام عن المنزلة والدرجة ، أو حملها على الاستفهام عن المكان مع تأويل قصد الرسول - صلى الله عليه وسلم - من السؤال ، خِلاف الظاهر بغير دليل أو قرينة ، وخِلاف ما يقتضيه مقام الخطاب النبوي لمن هو في مثل حال هذه الجارية (٣) . فما بُني عليه من التأويل مثله . وكان يمكن حمل قولها : (في السماء) على علوّ منزلة الله في قلبها ومعرفتها به ، لو كان في السؤال ما يدل على ذلك صريحًا . أمّا وقد قال لها الرسول - صلى الله عليه وسلم - (أين الله ؟) ، هكذا بإطلاق ، فَمِن أين لها أن تُدرك أن هذا سؤال عن المنزلة والدرجة ، حتى يُفهم من قولها : (في السماء) أنها عَنَت الرفعة وعلو المنزلة . وكان يمكن - أيضًا - حملُ إشارتها إلى السماء - إن صحّت - على أنها ليست وثنية ، لو كان لفظ السؤال : (أين الإله ؟) (٤) أو (أين إلهك ؟) ، فإن القوم كانوا يعبدون الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى ، ويُسمّونها آلهة . وما كان أحد منهم يعتقد أنها هي الله ، حتى تُحمل إشارتها إلى السماء على أن معبودها ليس في بيت الأصنام . والله تعالى أعلم .

---

(١) الإبانة ص ١١٩ .

(٢) مشكل الحديث ص ٤٨ .

(٣) انظر المبحث السابق ، ص ١١٥ - ١١٦ .

(٤) انظر في هذا المعنى : حاشية السيالكوتي بذيل شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٥ .

المبحث الثالث

توجيه النصوص الموهمة أن الله في السماء والأرض

وردت نصوص في القرآن الكريم ، يوهم ظاهرها أن الله تبارك وتعالى موجود في السماء وفي الأرض . وهي :

- (وَهو الذي في السّماء إلهٌ وفي الأرضِ إلهٌ وهو الحكيمُ العليمُ) [الزخرف ٨٤].
- (وَهو اللهُ في السّموات وفي الأرضِ يَعلمُ سِرَّكم وجَهرَكم ويَعلمُ ما تكسِبون) [الأنعام ٣] .
- (قل لا يعلمُ من في السّمواتِ والأرضِ الغيبَ إلا اللهُ وما يَشعُرونَ أيّان يُبعثونَ) [النمل ٦٥] .

التوجيه :

أما قوله تعالى : (وَهو الذي في السّماءِ إلهٌ وفي الأرضِ إلهٌ) ، فقال فيه الباقلاني : ((المراد به أنه إله عند أهل السماء ، وإله عند أهل الأرض ، كما تقول العرب : (فلان نبيل مطاع بالعراق ، ونبيل مطاع بالحجاز) ، يعنون بذلك أنه مطاع في المصرين وعند أهلهما ، وليس يعنون أن ذات المذكور بالحجاز والعراق موجودة))[1] . وروى فيه البيهقي بسنده عن قتادة (ت ١١٧ هـ) قال : ((هو الذي يُعبد في السماء، ويُعبد في الأرض))[2] . فلفظ (إله) - على هذا - اسم مشتق بمعنى معبود، وهو خبر عائد الصلة المحذوف . والتقدير : وهو الذي هو معبود في السماء وهو معبود في الأرض . وعلى ذلك جمهور النحاة والمفسّرين[3] . وأجاز بعضهم أن يكون

---

(١) التمهيد ص ٢٦١ .

(٢) الأسماء ص ٤٣١ . وانظر : تفسير الطبري (دار الفكر) جـ ٢٥ ص ١٠٤ ، الآجرّي - الشريعة ص ٢٩٨ .

(٣) انظر : الزجاج - معاني القرآن جـ ٤ ص ٤٢١ ، تفسير الطبري (دار الفكر) جـ ٢٥ ص ١٠٤ ، النحاس - إعراب القرآن جـ ٣ ص ١٠٣ ، الزمخشري - الكشاف جـ ٤ ص ٢٦٧ ، العكبري - إملاء ما من به الرحمن جـ٢ ص ٢٢٩ ، تفسير القرطبي جـ ١٦ ص ١٢١ ، تفسير البيضاوي جـ ٥ ص ٩٧ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ٨ ص ٢٩ ، السمين الحلبي - الدر المصون جـ ٦ ص ١٠٨ ، ابن هشام - المغني ص ٥٦٧ ، تفسير ابن كثير جـ ٤ ص ١٣٦ ، البقاعي - نظم الدرر جـ ١٧ ص ٤٩١ ، تفسير أبي السعود جـ ٨ ص ٥٦-٥٧ .

الجار والمجرور هو صلة الموصول ، و (إله) خبر مبتدأ محذوف ، على أن الجملة بيان للصلة ، وأن كونه سبحانه في السماء وفي الأرض على سبيل الإلهية والربوبية ، لا على معنى الاستقرار [١] . وعليه يكون التقدير: (وهو الذي في السماء ، هو إله) .

وذهب ابن فورك ، في تأويله ، إلى أن (في) في الآية بمعنى (فوق) ، أي هو فوق السماء إله ، وفوق الأرض إله . وهذا بناه على استعمال (في) بمعنى (على) ، كما في قوله تعالى : (ولأصلّبنّكم في جذوع النخل) [طه ٧١] ، أي على جذوع النخل . وذهب إلى أن القول بأن الله فوق ما خلق لا يرجع إلى فوقية المكان ، بل هو على معنى القهر والاستيلاء ، أو على معنى رفعة المرتبة والمنزلة [٢] . وقد أشار القرطبي إلى مثل هذا التأويل [٣] .

وأما قوله تعالى : (وهو اللهُ في السّموات وفي الأرضِ يعلم سِرّكم وجهرَكم) ، ففي تأويله ، عنهم ، وجوه . أشهرها :

الأول : أن هذه الآية كقوله تعالى : (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) ، ولفظ (الله) فيها مُؤوّل بمشتق . والتقدير : وهو المعبود في السموات وفي الأرض [٤] . فالجار والمجرور متعلقان باسم الله سبحانه [٥] . وهذا هو الراجح عند كثيرين [٦] .

---

(١) انظر : الزمخشري – الكشاف جـ ٤ ص ٢٦٧ ، تفسير البيضاوي جـ ٥ ص ٩٧ ، ابو حيان – البحر المحيط جـ ٨ ص ٢٩ ، تفسير أبي السعود جـ ٨ ص ٥٧ .

(٢) انظر : مشكل الحديث ص ٥٠-٥١ . وانظر المبحث الآتي ، ص ١٣٢ .

(٣) انظر : تفسيره جـ ١٦ ص ١٢١ .

(٤) انظر : الرازي – التفسير الكبير جـ ١٢ ص ١٥٦ . وانظر : البيهقي – الأسماء ص ٤٣١ .

(٥) انظر في هذا الوجه : مكي – مشكل إعراب القرآن جـ ١ ص ٢٤٦ ، العكبري – إملاء ما من به الرحمن جـ ١ ص ٢٣٥، تفسير البيضاوي جـ ٢ ص ١٥٤ ، الأشموني – منار الهدى ص ١٠٧ .

(٦) انظر : الزجاج – معاني القرآن جـ ٢ ص ٢٢٨ ، الزمخشري – الكشاف جـ ٢ ص٥ ، ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ٥ ص ١٢٦ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ ٤ ص ٧٧ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ١٢٦ ، الزركشي – البرهان جـ ٢ ص ٨٣ ، البقاعي – نظم الدرر جـ ٧ ص ١٩ ، تفسير أبي السعود جـ ٣ ص ١٠٧-١٠٨ .

و(في السموات وفي الأرض) خبر ثانٍ . ويجوز أن يكون الضمير مبتدأ ، و(الله) بدل منه ، و(في السموات وفي الأرض) هو الخبر [١] . وعلى كلا التقديرين يُحمل كون الله تعالى في السموات وفي الأرض على معنى العلم بما فيهما .

وأما قوله تعالى : (قل لا يعلمُ مَن في السمواتِ والأرضِ الغيبَ إلا الله) ، فوجه البحث فيه أن المستثنى يكون داخلاً في المستثنى منه . فالآية تقتضي أن يكون الله سبحانه داخلاً فيمن هم في السموات والأرض . وهذا يدل على كونه في مكان .

وقد ذكر العز أن في الآية جمعًا بين الحقيقة والمجاز ، فالله سبحانه في السموات والأرض بعلمه ، وأهلهما فيهما حقيقة ، فجمع بينهما بحرف الظرف [٢] . فكون الله في السموات والأرض محمول على المجاز ، وكون أهلهما فيهما محمول على الحقيقة ، فوقع الاستثناء على هذين المحملين . وعليه ، يكون الاستثناء متصلاً [٣] . هذا على القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة . أما على القول بعدم جوازه - مع اتصال الاستثناء - فيُحمل النص كله على المجاز . وذلك أن كون أهل السموات والأرض فيهما ، كما أنه حاصل حقيقة ، فهو حاصل مجازاً بكونهم عالمين بتلك الأمكنة . فإذا حُمل ذلك على المعنى المجازي ، وهو الكون فيهما بمعنى العلم ، دخل الرب سبحانه والعبيد فيه ، فصح الاستثناء [٤] .

وأشار العز إلى وجه آخر في الآية ، وهو أن الاستثناء منقطع ، والرفع في اسم الله جاء على لغة بني تميم [٥] . وذلك أن بني تميم يرفعون المستثنى في الاستثناء المنقطع ، فيكون بدلاً من المستثنى منه ، والحجازيون يوجبون نصبه [٦] . وهذا قول الزمخشري

---

(١) انظر : السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٣ ص ٨ .
(٢) انظر : الإشارة ص ١١٣ .
(٣) انظر في هذا الوجه : السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٥ ص ٣٢٣ ، البقاعي – نظم الدرر جـ ١٤ ص ٢٠٢ .
(٤) انظر : الرازي – التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٢١١ .
وانظر في هذا الوجه : تفسير أبي السعود جـ ٦ ص ٢٩٦ ، تفسير الألوسي جـ ٢٠ ص ١٠ .
(٥) انظر : الإشارة ص ١١٣-١١٤ .
وانظر في هذا الوجه : البقاعي – نظم الدرر جـ ١٤ ص ٢٠١ ، تفسير أبي السعود جـ ٦ ص ٢٩٦ .
(٦) انظر في هذه المسألة : الكتاب جـ ٢ ص ٣١٩-٣٢٣ .

وأبي حيّان وغيرهما [١] . وعليه ، لا يكون المستثنى - وهو الله سبحانه - داخلاً في المستثنى منه - وهم من في السموات والأرض - .

المناقشة :

إن تخريج قوله تعالى : (وهو الذي في السماء إلـه وفي الأرض إلـــه) ، علـى معنى أنه إلــه عند أهل السماء ، وإلــه عند أهل الأرض ، أو هو الذي يُعبد فـــي السماء ويُعبد في الأرض - هو الوجه الذي لا يصـح غيره . وذلك أن الجـار والمجـرور فـي قوله : (في السماء) و (في الأرض) ، لا بد من أن يتعلقا بقولـه : (إلــه) . وأشـباه الجمل لا تتعلـق إلا بما هو فعل أو شبهه أو مـا أوّل بــه [٢] . فإذا أوّل (إلـه) بمعنى (معبود) ، الذي هو اسم مفعول ، صحّ تعلق الجار والمجرور به ، لأنه مؤول بمـا يشـبه الفعل . ويكون التقدير على ذلك : وهو الذي هو معبود في السماء ، وهـو معبـود فـي الأرض . ولا مدخل للآية ، حينئذٍ ، بإثبات المكان لله أو نفيه ، إذ الشبهة ساقطة أصلاً .

وإن قُدّر أن الجار والمجرور متعلقان بـ(استقرّ) محذوفًا ، هو صلة الموصول ، لم يصح ذلك في المعنى ، لأن الآية إنما سيقت لتقرير الألوهية . فإذا قدّرنـا هـذا التعلـق ، صـار المعنى : وهو الذي استقر في السماء ، فتتم الجملة ، ولا يكـون - حينئذٍ - لقوله : (إلـه) موقع في التقديـر . وبهذا فارقت هذه الآيةُ قولَـه تعالـى : (أأمنتم مـن فـي السماء) [الملك ١٦]، إذ تم الكلام في جملة الصلة عند قوله : (في السماء) ، فكانت هـذه ظاهرة في إثبات علوّ الله في السماء . أما هنا فلم يتم الكلام في جملة الصلة عند قوله : (في السـماء) و (في الأرض) ، بل لا بد من تعلّقهما بقوله : (إلـه). وأما ما أجازه بعـض النحاة من أن الجار والمجرور هما صلة الموصول ، و(إلـه) خبر مبتدأ محذوف ، فظاهر التعسف ، وفيه تفكيك للجملة بغير ضرورة . ثم إنهم حملوا قوله : (وهو الذي في السـماء) على معنى الإلهية والربوبية ، فلم يزيدوا في المعنى شيئًا ، وكان في تعليق الجار والمجـرور بقولـه : (إلـه) غُنية .

(١) انظر : الزمخشري - الكشاف جـ ٣ ص ٣٧٨ ، أبو حيان - البحر المحيط جـ ٧ ص ٨٦ .
وانظر : تفسير البيضاوي جـ ٤ ص ١٦٥ ، تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٣٨٥.
(٢) انظر : ابن هشام - المغني ص ٥٧٦ .

ولمّا لم تكن الآية قد سيقت لتقرير علوّ الله - كيفما قُدّر : ذاتيًا أو معنويًا - لم يكن لما ذهب إليه ابن فورك ، من جَعْل (في) بمعنى (على) ، وجه صحيح . ولو كان ما ذهب إليه مرادًا ، لم يكن هناك حاجة لقوله : (وفي الأرض إله) ، لأن الفوقية والعلوّ على السماء يتضمن الفوقية والعلو على ما دونها . ولم يُوصف الله سبحانه بأنه في الأرض بمعنى فوقها وعالٍ عليها ، كما وُصف بأنه في السماء ، وبأنه استوى على العرش . هذا ، مع أن جَعْل (في) بمعنى (على) تظل معه قضية وجوب تعلق الجار والمجرور بقوله : (إله) قائمةً . ولا مفر - حينئذٍ - من تعليق الظرفية بعبودية الله ، لا بوجود ذاته أو علوّه ، على أن (في) في قوله تعالى : (وفي الأرض إله) ، هي بمعنى (على) ، على حدّ قوله تعالى : (فسيحوا في الأرض) [التوبة ٢] . ولكن ، لا على ما ذهب إليه ابن فورك . أما هي في قوله : (في السماء إله) ، فعلى بابها .

وأما قوله تعالى : (وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) ، فَملخّص الأوجه النحوية فيه : تعلق قوله : (في السموات وفي الأرض) باسم (الله) على تأويله بمشتق ، أو بالفعل (يعلم) ، أو بالمصدرين (سركم وجهركم) ، أو بمحذوف هو خبر ثانٍ عن الضمير (هو) ، أو هو الخبر واسم (الله) تعالى بدل من الضمير . وإذا كانت هذه الأوجه جميعًا محتملة من حيث الصناعة النحوية ، فإن ملاحظة المعنى والسياق قد ترجح بعضها دون بعض ، إذ إن المعنى من أهم الأسس في تقدير الإعراب .

وإذا تدبّرنا هذه الآية ، والتي قبلها ، تبيّن لنا أن الخطاب فيهما لبني البشر ، دون الملائكة أو غيرهم . وذلك ظاهر في قوله تعالى : (هوَ الذي خَلَقكم من طينٍ ثم قضى أجلاً وأجلٌ مُسمّىً عنده ثم أنتم تَمترونَ . وهو اللهُ في السمواتِ وفي الأرضِ يَعلمُ سرّكم وجهرَكم ويَعلمُ ما تكسِبون) [الأنعام ٢-٣] . ثم إن في الآية نفسها ما يدل على ذلك ، وهو قوله سبحانه : (ويعلم ما تكسبون) ، وإنما الكسب لبني البشر دون الملائكة الذين (لا يعصونَ اللهَ ما أمرهم ويفعلونَ ما يؤمَرونَ) [التحريم ٦] .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن تعلق الجار والمجرور بالفعل (يعلم) ، أو بالمصدرين (سركم وجهركم) مرجوح من جهة المعنى ، لأن البشر ليس لهم سر ولا جهر في السموات - أصلاً - حتى يخبرنا الله تعالى بعلمه به . ولذلك ألزم ابن عطية من

علّق الجار والمجرور بالسر والجهر أن تكون المخاطبة بالكاف في قوله : (سركم وجهركم) لجميع المخلوقين ، الإنس والملائكة [١] . هذا إلى أن تعليق الجار والمجرور بالمصدرين (سركم وجهركم) ، قد ضعّفه أبو حيان وغيره بأن فيه تقديم معمول المصدر عليه [٢] .

وإذا تدبرنا – أيضاً – ما قبل هذه الآية ، تبين لنا أن جعل قوله : (في السموات وفي الأرض) خبراً ، ضعيف . وذلك أن هذا مبني – أصلاً – على أن اسم (الله) خبر عن الضمير ، أو بدل منه . وقد قال الله تعالى قبل ذلك : (الحمدُ للهِ الذي خلق السمواتِ والأرضَ وجعلَ الظلماتِ والنورَ ثم الذين كفروا بربّهم يَعْدِلون . هو الذي خلقكم من طين) إلى قوله تعالى : (وهو الله في السموات وفي الأرض)[الأنعام ١ – ٣] . والظاهر أن سياق الآيات يدل على الإخبار عن الله سبحانه بأفعاله وصفاته . فقوله : (هو الله في السموات وفي الأرض) معطوف على قوله : (هو الذي خلقكم) ، الذي هو استئناف مُبيِّن لقوله : (الذي خلق السموات والأرض) ، وهذا صفة لاسم (الله) سبحانه في قوله : (الحمد لله) . ولذلك ، فجعل اسم (الله) سبحانه ، في آية المبحث ، خبراً أو بدلاً من الضمير ، يخلو من الفائدة في مثل هذا السياق . وذلك أنه لا حاجة في الإخبار عن الضمير بأنه (الله) ، أو إبدال لفظ الجلالة منه ، وهو عائد – أصلاً – على الله سبحانه بدلالة ما تقدم .

والحاصل أن قوله تعالى : (وهو الله في السموات وفي الأرض) ، يجب أن يؤدي فائدة لا يؤديها قولنا : (وهو في السموات وفي الأرض) . فالاسم الجليل مُخبَر به لا مُخبَر عنه ، ولابد من تعلق الجار والمجرور بالاسم نفسه ، ولا بد من أن يكون الاسم ذا دلالة اشتقاقية ليصح تعلق الجار والمجرور به ، وليصح – أيضاً – الإخبار به ، فتحصل الفائدة . وإذا تبين هذا ، علمنا أن جعل الآية مجازاً عن علمه تعالى بما في السموات والأرض كأن ذاته فيهما ، بعيد عن مقصود الآية ، لأن مثل هذا معتمد – أصلاً – على أن قوله : (في السموات وفي الأرض) خبر ، وليس الأمر كذلك ، وإنما هو متعلق باسم (الله) سبحانه . والاسم نفسه وما تعلق به خبر عن الضمير (هو) .

---

(١) انظر : المحرر الوجيز جـ ٥ ص١٢٧ .

(٢) انظر : أبو حيان – البحر المحيط جـ ٤ ص٧٨ ، السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٣ ص٧ .

وقد ضعّف أبو حيان الوجة الذي أجازه الزمخشري - وهو أن قوله (الله في السموات وفي الأرض) خبر بعد خبر ، بمعنى أنه عالم بما فيهما - بأن المجرور بـ (في) لا يدل على وصف خاص ، إنما يدل على كون مطلق [١] . أي أن الزمخشري قد علق الجار والمجرور بوصف خاص قدره بـ (عالم) . ورد ابن هشام تضعيف أبي حيان بأن الدليل على تقدير الزمخشري ما جرى في الكلام من ذِكر العلم ، فإن بعده : (يعلم سركم وجهركم) ، وليس الدليل حرف الجر [٢] . وأظنُّ كليهما قد حاد عن مقصود الزمخشري ، فإنه لم يُرِد - بما قال - أن يعلق الجار والمجرور بوصف خاص محذوف تقديره (عالم) ، كما ظنّا . وإنما أراد أن الجار والمجرور خبر ، والمعنى : أن الله سبحانه كائن في السموات وفي الأرض ، غير أنه حمل هذا الكون على العلم مجازاً ، أي أن الله سبحانه لا يخفى عليه شيء في السموات والأرض كأن ذاته فيهما . فليس ثمة تقدير سوى الكون المطلق الذي يتعلق به الجار والمجرور عادة .

هذا ، وفي الآية وجه آخر لم يشتهر عند الأشاعرة ، قد أشار إليه البيهقي بقوله : ((... على أن بعض القراء يجعل الوقف في هذه الآية عند قوله : (في السموات) ، ثم يبتدئ فيقول : (وفي الأرض يعلم سركم وجهركم))) [٣] . وقد ذكره جماعة من النحاة والمفسرين [٤] . وعليه ، فإن المتعلق بالفعل (يعلم) ، أو بالسر والجهر ، هو قوله : (في الأرض) ، دون قوله : (في السموات) . وهذا قوي من جهة المعنى ، لأنه قَصَر العلم بالسر والجهر على الأرض ، فوافق بذلك سياق الخطاب في الآية ، وإن كان فيه نظر من جهة ما يُحدثه في النظم بما ليس بمعهود في الخطاب القرآني . وقد أفرط الزركشي حين وصف هذا الوجه بأنه ((قول المجسمة)) [٥] . وذلك أن قوله : (في السموات) متعلق باسم

---

(١) انظر : البحر المحيط جـ٤ ص ٧٨ .

(٢) انظر : المغني ص ٥٦٩ ــ ٥٧٠ .

(٣) الأسماء ص٤٣١ .

وانظر في الوقف على قوله تعالى : (وهو الله في السموات) : النحاس - كتاب القطع والائتناف ص ٣٠١ .

(٤) انظر : مكي ــ مشكل إعراب القرآن جـ ١ ص ٢٤٦ . ابن عطية ــ المحرر الوجيز جـ ٥ ص ١٢٧، ابن الأنباري ــ البيان جـ١ ص ٣١٣ ، أبو حيان ــ البحر المحيط جـ ٤ ص ٧٨ ، السمين الحلبي ــ الدر المصون جـ ٣ ص ٨ ، تفسير ابن كثير جـ٢ ص ١٢٦ .

(٥) البرهان جـ٢ ص ٨٣ .

وانظر : ابن الأثير - المثل السائر جـ ١ ص ٤٩ .

(الله) – على التفصيل السابق – ، وليس في ذلك تجسيم . ولو قدّرنا أن قوله : (في السموات) خبر – على ضعفه – فليس في ذلك شبهة ، وتكون (في) – حينئذٍ – بمعنى (على) ، على حدّ قوله تعالى : (أأمنتم من في السماء) [الملك ١٦] . أي فوقها ، كما هو قول السلف .

وأما قوله تعالى : (قل لا يعلمُ مَن في السموات والأرض الغيب إلا الله) ، فتخريجه على الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة ، حمل للنص القرآني على استعمال ضعيف. بل قال الزمخشري : ((وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقية ومجازاً ، غير صحيحة)) [١] . وقال فيه أبو حيان : ((وأكثر العلماء ينكر ذلك ، وإنكاره هو الصحيح)) [٢] . ومن البلاغيين من قرر استحالته ؛ يقول العلوي : ((فأما استعمال اللفظة الواحدة مجازاً وحقيقة دفعة واحدة في وضع واحد ، باعتبار معنى واحد ، فهو مُحال ، لاجتماع النفي والإثبات من الجهة الواحدة ، لأنها باعتبار كونها حقيقةً مستعملةً في موضوعها، وباعتبار كونها مجازاً مستعملةً لا في موضوعها ، فيصير الموضوع حاصلاً غير حاصل ، وهذا مُحال)) [٣].

ويدل على ضعفه صنيعُ من حمل وجود كل من في السموات والأرض فيهما على المجاز ، فراراً من ذلك الجمع ، إلا أن ما ذهب إليه ليس بأقوى مما فر منه ، لِما فيه من مخالفة الظاهر بغير دليل . فإن كل مجاز لا بد له من قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة . وإذا كان وجود الله في السموات والأرض محمولاً على المجاز ، بمعنى العلم ، بقرينة استحالة الوجود الذاتي الحقيقي ، فما قرينة ذلك في وجود الخلق في السموات والأرض إن حملناه على المجاز ؟ وليس الفرار من الجمع بين الحقيقة والمجاز ، بدعوى ضعفه ، حجةً كافية في ذلك .

وتخريج الآية على الاستثناء المنقطع هو الوجه . فإنه ، وإن كان رفع المستثنى فيه لغة مرجوحة كما ذكر بعض النحاة [٤] ، وقد أجمع القراء السبعة على قراءة لفظ الجلالة

---

(١) الكشاف جـ ٣ ص ٣٧٨ .

(٢) البحر المحيط جـ٧ ص ٨٦ .

(٣) الطراز جـ١ ص ١٠٢ ــ ١٠٣ .

(٤) انظر : ابن هشام – المغني ص ٥٨٦ .

بالرفع ، فقد ورد الاستعمال به . ومنه قول الراجز :

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ   إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ [١]

وقول الشاعر :

عشيةَ ما تغني الرماحُ مكانَها   ولا النبلُ إلا المشرفيُّ المُصَمِّمُ [٢]

فرُفع المستثنى في البيتين ، وليس هو من جنس المستثنى منه . ثم رجحان لغة على أخرى لا يقتضي ضعف المرجوحة ، خاصة إذا ورد الاستعمال الفصيح بها ، إذ الأصل – في اللغة – الاستعمال . والله تعالى أعلم .

---

(١) الكتاب جـ٢ ص ٣٢٢ . والرجز لجِران العَود النميري ، وهو في ديوانه ص ٥٢ ، وفيه موضع الشاهد مع اختلاف في ترتيب الأشطر .

(٢) الكتاب جـ٢ ص ٣٢٥ . والبيت لضرار بن الأزور ، ويُروى بقافية منصوبة (مصمماً) لحصين بن الحمام المري ، انظر : البغدادي – الخزانة جـ٣ ص ٣١٨ .

المبحث الرابع

توجيه نصوص الظرف (فوق)

ورد وصف الله سبحانه وتعالى بأنه فوق خلقه في غير موضع في القرآن والسنة . وهذا ظاهر في كون الله عز وجل في جهة من الجهات ، وفي نسبة المكان إليه .

وأظهر ما ورد في هذا الباب ثلاثة نصوص من القرآن [١] . هي :

- (وهو القاهرُ فوقَ عبادِه وهو الحكيم الخبير)[الأنعام ١٨].
- (وهو القاهرُ فوقَ عبادِه ويرسلُ عليكم حَفظةً)[الأنعام ٦١] .
- (يخافون ربَّهم من فوقِهم ويفعلون ما يؤمرون)[النحل ٥٠] .

التوجيه :

ذهب الأشاعرة ، في تخريج هذه النصوص ، إلى حمل الفوقية فيها على معنى القهر والقدرة ، أو القَدْر والمنزلة ، ونحو ذلك [٢] . وفي تفصيل هذه الجملة ، بيّن ابن فورك أن القول بأن الله فوق ما خلق ، لا يرجع إلى فوقية المكان ، بل هو يحتمل وجهين :

الأول : أن يُراد به أنه قاهر لها مستولٍ عليها ، إثباتاً لإحاطة قدرته ، وشمول قهره لها ، وكونها تحت تدبيره .

الثاني : أن يُراد أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت ، وأن ما يجوز على المُحْدَثات من العيب والنقص لا يصح عليه ، ولا يجوز وصفه به . وهذا متعارف

---

(١) وانظر لنصوص من السنة : البيهقي – الأسماء ص ٤١٦ – ٤٢٠ .

(٢) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ١٨٠ ، الغزالي – إلجام العوام ص ٢٣ ، ابن الجوزي – الباز الأشهب ص ٥٦ ، الرازي – أساس التقديس ص ١٥٨ ، التفسير الكبير جـ١٢ ص ١٧٤ ، جـ٢٠ ص ٤٥ ، العز – الإشارة ص ٩٨ ، البيجوري – تحفة المريد ص ٥٤ .

فـي اللغة ، أن يقـال : (فلان فوق فلان) ، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة . والله عـز وجل فوق خلقه على الوجهين معاً [١] .

وذهب الغزالي ، في تقرير هذا الوجه ، إلى أن لفظ (فوق) في اللغة لا يحتمـل إلا فوقية المكان ، أو فوقية الرتبة . وقد بطلت فوقية المكان ، لمعرفة التقديس ، فلـم يبـق إلا فوقية الرتبة ، كما يقال : (السيد فوق العبد) و (الزوج فوق الزوجة) و(السـلطان فـوق الوزير) . فالله فوق عباده بهذا المعنى . وهذا كالمقطوع به في لفـظ (فـوق) ، وأنـه لا يستعمل في لسان العرب إلا في هذين المعنيين [٢] .

واستشهد الرازي لاستعمال (فوق) في معنى القهر والقدرة ، بقوله تعالى : (وإنـا فوقَهم قاهرون) [الأعراف ١٢٧] ، وقوله : (وفوقَ كلِّ ذي علمٍ عليـم) [يوسـف ٧٦] ، وقوله : (يدُ اللهِ فوقَ أيديهم) [الفتح ١٠] ، واستدل على هـذا المعنى في قولـه تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) ، بأن الفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بـالقدرة والمكنـة ، لا بمعنى الجهة [٣] .

وهذا التأويل هو قول المعتزلة أيضاً ؛ قال الأشعري ، حكايةً عن الجُبائي : ((وزعم أنه لا يجوز أن يوصف البارئ بأنه فوق عباده على الحقيقة . فإن وجدنا ذلك في صفـات الله تعالى فهو مجاز . وقد قال الله سبحانه : (وهو القاهر فوق عبـاده) ، أراد بـه القـادر المستولـي علـى العباد)) [٤] . وأوّل القاضي عبد الجبار الآية نفسها على معنـى القـدرة والقهر [٥] . وكذلك فعل الزمخشري [٦] .

---

(١) انظر : مشكل الحديث ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) انظر : إلجام العوام ص٢٣ . وقابل بالمرجع نفسه ص ٩ .

(٣) انظر : أساس التقديس ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٤) مقالات ص ٥٣٢ .

(٥) انظر : تنزيه القرآن ص ١٣٢.

(٦) انظر : الكشاف جـ ٢ ص ١٠ .

وذهب إلى مثل ذلك ، في قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) ، كثير من المفسرين [١] . وذكر أبو حيان في إعراب (فوق) وجهين ؛ قال : ((و(فوق) منصوب على الظرف ، إما معمولاً للقاهر ، أي المستعلي فوق عباده ، وإما في موضع رفع على أنه خبر ثانٍ لـ (هو) ، أخبر عنه بشيئين : أحدهما أنه القاهر، الثاني أنه فوق عباده بالرتبة والمنزلة والشرف لا بالجهة)) [٢] .

وثمّة وجه آخر في قوله تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) . وهو تعليق الجار والمجرور في قوله : (من فوقهم) بالفعل (يخافون) ؛ يقول الرازي : ((أما قوله تعالى في صفة الملائكة : (يخافون ربهم من فوقهم) ، ففيه جواب آخر ، وهو أنه يحتمل أن يكون قوله : (من فوقهم) صلةً لقوله : (يخافون) ، أي : (يخافون من فوقهم ربَّهم) . وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم)) [٣] .

وذكر أكثر المفسرين الوجهين في الآية . وذلك أن قوله تعالى : (من فوقهم) ، إما أن يكون حالاً من (ربهم) ، فالفوقية – حينئذٍ – فوقية قهر وغلبة واستعلاء ، أي حال كونه قاهراً لهم ، مستعلياً عليهم ، وإما أن يكون متعلقاً بالفعل (يخافون) ومن عادة العذاب أن يكون من جهة فوق [٤] .

المناقشة :

إن استعمال الظرف (فوق) في العلو المعنوي ، مما لا يُنكر في اللغة . وقد جاء مثل هذا الاستعمال في مواضع من القرآن الكريم . ومن ذلك قوله تعالى :(وجاعلُ الذين

---

(١) انظر : تفسير الطبري جـ ١١ ص ٢٨٨ ، ٤٠٨ ، ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ٥ ص ١٤٧ ، ٢٢٥ ، الراغب – المفردات ص ٣٨٨ ، تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٣٩٩ ، جـ ٧ ص ٦ ، تفسير البيضاوي جـ ٢ ص ١٥٧ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ١٢٨ ، تفسير أبي السعود جـ ٣ ص ١١٧ .

(٢) البحر المحيط جـ ٤ ص ٩٤ .

(٣) أساس التقديس ص ١٦٠ . وانظر : التفسير الكبير جـ ٢٠ ص ٤٥ .

(٤) انظر : الزمخشري – الكشاف جـ ٢ ص٦١٠ ، ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ٨ ص ٤٣٧ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ٥ ص ٤٨٣ . السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٤ ص ٣٣٣ ، البقاعي – نظم الدرر جـ ١١ ص ١٧٤ ، تفسير أبي السعود جـ ٥ ص ١١٩ ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ ٥ ص ٥٩٦ .

اتبعوك فوقَ الذين كفروا إلى يوم القيامة) [آل عمران ٥٥] ، وقوله تعالى : (ورفع بعضَكم فوقَ بعضٍ درجاتٍ) [الأنعام ١٦٥] ، وقوله : (وفوقَ كلّ ذي علمٍ عليمٌ)[يوسف ٧٦] . وهذه الآيات ظاهرة في استعمال (فوق) في علو الرتبة والمنزلة والدرجة من غير أن يكون لذلك مدخل في الظرفية المكانية . ومن هذا الباب أمثلة الغزالي التي ساقها ، كقولهم : (السيد فوق العبد) ، ونحوه . وقد يُستعمل – أيضاً – في الشيء إذا زاد على غيره ، بما لا يقتضي علواً في الرتبة أو الدرجة المعنوية. ومن ذلك قوله تعالى : (زدْناهم عذاباً فوقَ العذابِ بما كانوا يفسدون) [النحل ٨٨] . وقوله : (يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتَكم فوقَ صوتِ النّبي) [الحجرات ٢] .

أما استعماله في القهر والغلبة ، فإنما يظهر إذا اقترنت به قرينة تصرفه إلى هذا المعنى ، كما في قوله تعالى : (قال سنُقَتِّلُ أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقَهم قاهرون)[الأعراف ١٢٧] . فمعنى القهر والقدرة لم يستفد من الظرف (فوق) بمجرده ، بل بتعلّقه باسم الفاعل (قاهرون) . وكذلك قوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم)[الفتح ١٠] ، إن حمل على القدرة – كما ذهب إليه الأشاعرة – فإن هذا المعنى مستفاد من ذكر اليد ووصفها بالفوقية ، لا من الظرف وحده . وكان الغزالي على حق ، حين قصر معنى (فوق) في اللغة ، على المكان والرتبة ، ولم يذكر القدرة والقهر .

إذا تبين هذا علمنا أن حَمْلَ قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) ، على معنى القهر والقدرة ، صحيح ، لتعلق الظرف بقوله : (القاهر) . وهي قرينة ظاهرة في أن الفوقية المذكورة هي فوقية قهر وقدرة . ولكن جَعْل هذا المعنى مستفاد من الظرف نفسه ، محل نظر ، إذ لو لم يقترن بقوله : (القاهر) ، لم يكن هذا المعنى فيه ظاهراً . ولذلك ، فهذا المعنى في الآية صحيح إذا جعلنا قوله : (فوق عباده) متعلقاً باسم الفاعل (القاهر) . أما جَعْلُه خبراً ثانياً لله سبحانه كما ذكر أبو حيان ، فليس يساعد على هذا المعنى . وتبقى الفوقية – حينئذٍ – بمعزل عن معنى القهر لأن الإخبار بالفوقية منفصل عن الإخبار بالقهر . ولعله ، لذلك حمل أبو حيان الفوقية – في هذا الوجه – على فوقية الرتبة والمنزلة والشرف ، مع أنها لو حملت على الفوقية الحقيقية – كما يليقُ بجلال الله – لم يكن بعيداً من جهة اللغة ، وإن كان ذلك غير جائز على أصل الأشاعرة .

وكان الرازي أورد اعتراضاً على تأويل الفوقية في هذه الآية بفوقية القدرة ، وهو أن قولـــه : (وهو القاهر) دلّ على كمال القدرة ، فإذا حمل لفظ (فوق) على فوقية القدرة لزم التكرار . ثم أجاب بأن الذات قد تكون قاهرة لبعض دون بعض ، وقوله : (فوق عبـاده) دلّ على أن ذلك القهر عام في حق الكل [١] . وجوابه هذا ليس بظاهر فـــي الآيـــة . بـل إن إطلاق لفظ (القاهر) ، مُعرَّفًا باللام ، من غير تقييد ، يعـم كـل شـــيء . وذلك كما يقال : (هـــو الملِك) ، أي هـــو الكامــل في صفـــة المُلك . وأبْيَنُ من جواب الرازي أن يقــال: إن القهر والقدرة مستفادة من قوله : (وهو القاهر) . أما الظرف ، فليس يـــدل علـــى هـــذا المعنى أصلا ، بل لُحِظ فيه من جهة تعلقه بذلك الوصف . فليس ثمة تكرار . وفـــائدة تعلـــق الظرف بالوصف تخصيص القهر بالعباد دون غيرهم من المخلوقات ، وتأكيد علـــوّ قـــهره عليهم ، فإن هذا أبلغ من قوله : (وهو القاهر لعباده) .

أما قوله تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) ، فقد اعترض ابن القيم تأويله بفوقيـــة الرتبة ، بأن لفظ (فوق) قد يدل على الرتبة بدلالة السياق والقرائن المقترنة باللفظ ، ولكـــن هذا لا يستعمل مقروناً بـــ (مِن) . فلا يُعرف في اللغة ، البتة ، أن يقال : الذهب من فـــوق الفضة ، ولا العالم من فوق الجاهل . وقد جاءت فوقية الرب في الآية مقرونة بـــ (مـــن) ، فهذا صريح في فوقية الذات ، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمـــــال أهل اللغـــة له [٢] . وهذا اعتراض قوي . وينسحب مثله على فوقية القدرة . وذلك أن (من) تفيد ابتـداء الغاية ،ولا معنى لابتداء الغاية في الرتبة والقدرة . وقد لجأ السُبكي في رده على ابن القيم إلى الوجه الآخر ، فقال : ((المجرور أولى بالتأويل ، لأن قوله : (يخافون ربهم مـــن فوقـــهم) يحتمل أن المراد : خوفاً من فوقهم)) [٣] . فعلق الجار والمجرور بالفعل .

هذا ، وحمل قوله : (من فوقهم) – بتقدير أن يكون حالاً من ربهم – علـــى فوقيـــة القهر والغلبة – كما ذهب إليه كثير من المفسرين – ضعيف ، لما قدّمْتُه – مِـــن قبل – مـــن

---

(١) انظر : التفسير الكبير جـــ١٢ ص ١٧٥ .

(٢) انظر : مختصر الصواعق جـــ٢ ص ٣٧٠ ـــ ٣٧١ .

وانظر : محمد خليل هراس ـــ شرح القصيدة النونية لابن القيم جـــ١ ص ٢٠٢ ـــ ٢٠٣ .

(٣) السيف الصقيل (ضمن الرسائل السبكية) ص ١١٥ .

أن الظــرف (فوق) لا يستعمل في القهر إلا إذا اقترن بما يصرفه إلى هذا المعنى ، كما في قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) . أما هنا ، فلا قرينة ، لأن تقدير الآية : أن الملائكة يخافون ربهم ، وهو سبحانه من فوقهم . وليس في هذا دليل على القهر والغلبة .

وأما الوجه الآخر في الآية – وهو تعليق الجار والمجرور بالفعل – فصحيح من جهة العربيــة ، ويكون المعنى – حينئذٍ – أن خوف الملائكة لربهم مبتدأ من جهة فــوق ، لأنــهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم ، كما يقول الرازي . ولكــنّ في هــذا الوجــه نظراً ، لأنه يقتضي تخصيص خوف الملائكة من عذاب ربهم بجهــة دون غيرهــا . ومــن المعروف أن العذاب لا يختص بجهة (فوق) ، دون غيرها من الجهات ، بدليل قوله تعالى : (قل هو القادرُ على أن يبعثَ عليكم عذاباً من فوقِكم أو من تحتِ أرجلِكم) [الأنعــام ٦٥] ، وقوله : (يوم يغشاهم العذابُ من فوقِهم ومن تحتِ أرجلِهم) [العنكبوت ٥٥] . وقد قال عــز وجل في إنذار بني آدم : (أفَــأمِنَ الذين مكروا السيئاتِ أن يخسفَ اللهُ بهم الأرضَ أو يأتيَهم العذابُ من حيثُ لا يشعرون . أو يأخذَهم في تقلّبِهم فما هم بمُعجِزين) [النحــل ٤٥ – ٤٦] . وإذا كان الملائكة أعلم بالله من بني آدم ، وأتقى وأخشى ، فإن تخصيص خوفهم من العــذاب بجهة (فوق) ، لا يليق بمقامهم .

وأظهر ما تحمل عليه الآية ، جعل الظرف من صلة الرب سبحانه ، ويكون المعنى : أن الملائكة يخافــون ربهم وهو فوقهــم . وفيه إثبات أنه تبارك وتعالى فوق خلقــه ، فوقيةً تليقُ بجلاله من غيرِ تمثيل أو تشبيه ، على حد قولــه : (الرحمـــن على العرش استوى) [طه ٥] . وعلى ذلك يدل كلام الأشعري ، إذ قال : ((قــال الله تعالى : (يخافون ربــهم من فوقهم) ، وقال تعالى: (تَعرجُ الملائكةُ والروحُ إليــه) [المعارج ٤] ... وقال تعالى: (ثم استــوى على العرش مالكم (من دونه)[1] من ولي ولا شفيع) [السجدة ٤] ، فكل ذلــك يــدل على أنـــه تعالى في السماء مستوٍ على عرشه))[2] ، والله تعالى أعلم .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من المطبوع .

(٢) الإبانة ص ١١٢-١١٣ .

إلى أن المراد به قرب الكرامة والمنزلة والشرف والاصطفاء والإكرام ، ونحو ذلك ، لا قرب المكان [١] . وهذا كما يقال : (فلان عند الخليفة بالموضع الأعظم) ، ولا يُراد به تعرض لقرب ولا بعد [٢] .

وقد قال بذلك – في آيات المبحث الأربعة – الزمخشري ، وابن عطية ، وأبو حيان ، والبقاعي [٣] . وتأوّل مثله – في بعضها – جمع من المفسرين وغيرهم [٤] . وذهب الزجاج في تأويل قوله تعالى : (عند ربك) ، في وصف الملائكة ، إلى معنى القرب من رحمة الله وتفضله وإحسانه [٥] .

وذكر الجويني ، في وصف الملائكة بأنهم عند الله ، وجهاً آخر ، فقال : ((ويجوز أن يُحمل ذلك على اختصاص المُلك . وذلك غير مستبعد ، إذ يقول القائل : أنا مساهم فيما عندي من المال ، غير ضنين به . وليس يُراد بذلك الاقتراب بالذوات ، وإنما أراد الاختصاص بالمُلك)) [٦] . وفي هذا المعنى ، يقول الرازي – في بعض ما ذكره – : ((إنما قال تعالى في صفة الملائكة : (الذين عند ربك) ، لأنهم رسل الله إلى الخلق ، كما يقال : إن عند الخليفة جيشًا عظيمًا ، وإن كانوا متفرقين في البلد . فكذا ههنا)) [٧] . وقول الرازي هذا قد حكى مثله النحاس من قبله ، والقرطبي من بعده [٨] .

---

(١) انظر : ابن فورك – مشكل الحديث ص ١٨١ ، الجويني – الشامل ص ٣١١-٣١٢ ، الرازي – أساس التقديس ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، التفسير الكبير جـ ٩ ص ٩٤ ، جـ ١٥ ص ١١١ ، جـ ٢٢ ص ١٤٨ ، الإيجي – المواقف ص ٢٧٣ .

(٢) انظر : الجويني – الشامل ص ٣١٢ .

(٣) انظر مواضع تفسير الآيات في : الكشاف ، المحرر الوجيز ، البحر المحيط ، نظم الدرر .

(٤) انظر : الواحدي – الوسيط جـ ١ ص ٥٢١ ، الراغب – المفردات ص ٣٤٩ ، تفسير القرطبي جـ ٤ ص ٢٧٤ ، تفسير البيضاوي جـ ٢ ص ٤٨ ، جـ ٤ ص ٤٨ ، السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٢ ص ٢٥٧ ، الزركشي – البرهان جـ ٤ ص ٢٩١ ، السيوطي – الإتقان جـ ٢ ص ٨ ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ ٣ ص ١٦٠ ، جـ ٤ ص ٤٢٨ ، تفسير الألوسي جـ ٤ ص ١٢٢ ، جـ ٩ ص ١٥٥ .

(٥) انظر : معاني القرآن جـ ٢ ص ٣٩٨ .
وانظر : النحاس – إعراب القرآن جـ ١ ص ٦٦٣ ، تفسير القرطبي جـ ٧ ص ٣٥٦ .

(٦) الشامل ص ٣١٢ .

(٧) التفسير الكبير جـ ١٥ ص ١١١ .

(٨) انظر : النحاس – إعراب القرآن جـ ١ ص ٦٦٣ ، تفسير القرطبي جـ ٧ ص ٣٥٦ .

وقرّر ابن فـــورك ، في كلامه على حديث : (فهو عنده فوق العرش) ، أن معنى (عند) مِمّا يضاف إلى الله عز وجل ، يحتمل وجوهًا : أحدهما أن يُراد به الكرامة . الثـاني أن يُراد به العلم ، كما قال : (فأولئك عندَ اللهِ هم الكاذبون) [النور ١٣] ، أي في علمـه . وأما (عند) على معنـــى قرب المكان ، فلا يليق به عز وجل . ثم قال : ((والذي يليـــق بهذا الموضع من معنى (عنـد) ، أن يكون على معنى أنه عالم به . ويكون معنى الخبر أن ما كتبه في كتابه معلوم له ، لا يخفى عليه منه شيء لم يستعِن بكتابته عليه لئلا يذهب علمـه به)) [1] . وعلى معنى العلم ، كذلك ، فسّر بعض شراح الحديث قولـه - صلـــى الله عليـه وسلم - : (فهو عنده) [2] . وبنحو هذا ، قال الرازي في قوله تعالى : (بل أحياء عندَ ربهم يُرزقون) - في أحد الوجوه - : ((هم أحياء عند ربهم : أي هم أحياء في علمه وحكمـه ، كما يقال : هذا عند الشافعي كذا ، وعند أبي حنيفة بخلافه)) [3] .

المناقشـــة :

يستعمل الظرف (عند) - في اللغة - للحضور أو القرب ، حسًّا أو معنـــىً . فمِـن الحضور الحسي : (فلمّا رآه مستقرّا عندَه) [النمل ٤٠] . ومن الحضور المعنوي : (قـالَ الذي عندَه علمٌ من الكتابِ) [النمل ٤٠] . ومن القرب الحسّي : (عنـدَ سِـدرةِ المنتـهى . عندَها جنةُ المأوى) [النجم ١٤-١٥] . ومن القرب المعنوي : (وإنّهم عندَنا لَمِن المصطَفَين الأخيار) [ص ٤٧] [4] . والتفريق بين الاستعمالين : الحســي والمعنـوي ، إنمـا يتعيّـن بملاحظة ما يتعلق به الظـرف . ففي قولـه تعالى : (فلما رآه مســتقرّا عنـده) ، تعلّـق الظرف بقوله : (مستقرّا) الذي هو حال من الضمير العائد على العرش ، وهــذا حضـور حسي . وفي قوله : (قال الذي عنده علم من الكتاب) ، تعلّـق الظـــرف بمحذوف خبر

---

(١) مشكل الحديث ص ١٣٨ .

(٢) انظر : ابن بطال - شرح البخاري جـ ١٠ ص ٤٢٨ ، ابـن حجـر - فتـح جـ ٦ ص ٢٩١ ، جـ ١٣ ص ٣٨٥ ، القسطلاني - إرشاد الساري جـ ٥ ص ٢٥١ .

(٣) التفسير الكبير جـ ٩ ص ٩٤.

(٤) انظر : أبو حيان - ارتشاف الضرب جـ ٣ ص ١٤٥٢ ، ابن هشام - المغني ص ٢٠٧ .

عن العلم ، ولا حضورَ حسيًا للعلم ، إنما هو حضور معنوي . وفي قوله : (عندها جنة المأوى) ، تعلق الظرف بخبر عن الجنة ، وقرب الجنة لا يكون إلا حسيًا . وفي قوله : (وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) ، تعلق الظرف بقوله : (المصطفين الأخيار) ، فالقرب فيه معنوي ، لأن الاصطفاء والخيرة أمران معنويان . فمُتعلَّق الظرف هو القرينة التي تعيّن معناه .

وإذا نظرنا في تخريج الأشاعرة الأول للنصوص ، وجدنا أنهم حملوها جميعًا على القرب المعنوي ، الذي عبّروا عنه بالكرامة والاصطفاء ونحوه . وهو حمل يفتقر إلى القرينة ، لأن قوله تعالى : (إن الذين عند ربك) ونحوه ، قد تعلق الظرف فيه بفعل محذوف يدل على كون مطلق هو صلة الموصول ، فكأن المعنى : إن الذين هم كائنون عند ربك . ولم يتعلّق الظرف بما يدل على القرب المعنوي البتة ، وليس في السياق ما يرشد إلى هذا المعنى . ثم إن الآيات لم تُسَق للإخبار عن تكريم أحدٍ واصطفائه ، بل سيقت للإخبار عن الملائكة بأنهم لا يستكبرون عن عبادة الله . فقوله سبحانه : (إن الذين عند ربك) ، معناه : إن الملائكة . ولو كان الظرف (عند) للقرب المعنوي ، الذي هو الإكرام والاصطفاء ، لم يكن قوله : (إن الذين عند ربك) دالاً على الملائكة اختصاصًا ، لأن الإكرام والاصطفاء عامّ فيهم وفي غيرهم ، بدليل قوله تعالى : (اللهُ يَصطفي من الملائكةِ رسلاً ومن الناسِ) [الحج ٧٥] ، وقوله : (إن اللهَ اصطفى آدمَ ونوحًا وآلَ إبراهيم وآلَ عمرانَ على العالمين) [آل عمران ٣٣] . وقد قال تعالى في إبراهيم وإسحق ويعقوب - صلوات الله عليهم - : (وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) [ص ٤٧] ، فوصفهم بأنهم عنده ، ثم صرّح بأن هذه عندية اصطفاء واختيار . وهذا قاطع في أن عندية الإكرام والاصطفاء لا تختص بالملائكة .

ومثل هذا يقال في حمل وصف الملائكة بأنهم عند الله على اختصاص المُلك . فالسموات والأرض ومن فيهما ملك لله تعالى . وليس للملائكة بذلك اختصاص ، حتى يكون قوله : (إن الذين عند ربك) ، دالاً عليهم دون غيرهم . واحتجاج الرازي لذلك بأنهم رسل الله إلى الخلق ، ضعيف ، لأن لله عز وجل من البشر أنبياء ورسلاً لا يحصي عدّتهم إلا هو . ثم إن من وحي الله إلى رسله من البشر ما يكون بغير واسطة الرسول الملَك . بدليل

قولــه تعالى : (ومــا كـــان لبشــرٍ أن يكلّمه اللهُ إلا وحيًا أو مـــن وراءِ حجابٍ أو يُرســـلَ رسولاً) [الشورى ٥١] ، وقوله عز وجل : (وكلّم اللهُ موسى تكليمًا) [النساء ١٦٤] . فهل يفهم أحد من قوله جل وعلا : (إن الذين عند ربك) ، أن معنـــاه : إن الملائكـــة والرســـل والأنبياء ؟

وأما تخريج قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (فهو عنده فوق العرش) ، على معنى أنه عالم به ، فمحلّ نظر ـ أيضًا ـ لفقدان القرينة ، فإن الظرف متعلق بمحذوف خـــبر عـــن ضمير الكتاب . وهذا بخلاف ما احتج به ابن فـــورك على استعمـــال (عنـــد) بمعنـــى العلـــم . وهو قولـــه تعالى : (فأولئك عند الله هم الكاذبون) [النور ١٣] ، فإن الظرف فيه متعلق بقوله : (الكاذبون) . ووصفهم بالكذب لا يكون عند الله إلا علـــى معنـــى العلـــم أو الحكم ، فهو حضور معنوي . وقد أخبر الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الحديث ، عن الكتاب ، بأنه (عند الله) ، وأنه (فـــوق العرش) ، وحمل الظرفين على معنى واحد هـــو الموافق للسياق . ولا دليل على التفريق بين دلالتهما على الظرفية المكانية .

وقد جاء الحديث ، في مواضع في الصحيحين ، بألفاظ يمتنع معها حمل (عند) على معنى العلم . منها قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (إن الله لما قضى الخلق ، كتب عنـــده ، فوق عرشه : إن رحمتي سبقت غضبي) [1] ، فعلّق الظرف بالفعل (كتب) ، أي أن الكتابة حدثت ثمّة . ومثله قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (كتب كتابًا عنده) [2] ، وقوله : (فـــهو مكتوب عنده) [3] . وكـــل ذلك ظاهـــر في أن (عند) على بابها من الظرفية المكانيـــة . وأصرح منه رواية الحديث بلفظ : (لما قضـــى الله الخلق ، كتب في كتابه على نفسه ، فـــهو موضوع عنده : إن رحمتي تغلب غضبي) [4] . فالظرف (عند) هنا متعلق باســـم المفعول

---

(١) رواه البخاري (٧٤٢٢) – فتح جـ ١٣ ص ٤٠٤ : كتاب التوحيد – باب (وكان عرشه على الماء) .
(٢) رواه البخاري (٧٥٥٣) – فتح جـ ١٣ ص ٥٢٢ : كتاب التوحيد – باب قول الله تعالى : (بل هو قرآن مجيد . في لـــوح محفوظ) .
(٣) رواه البخاري (٧٥٥٤) – في الموضع نفسه .
(٤) رواه مسلم – نووي جـ ١٧ ص ٦٨ : كتاب التوبة – باب سعة رحمة الله وأنها تغلب غضبه .

(موضوع) ، أي أن الكتاب مكانه هناك . ومثله قوله : (وهو وَضْعٌ عنده على العرش) [1] . وقوله هنا : (وضع) مصدر بمعنى المفعول ، أي : موضوع . وصرف هذا إلى معنى العلم تعسف ظاهر .

وأما قول الرازي في قوله تعالى : (بل أحياء عند ربهم يرزقون) : هم أحياء في علمه وحكمه ، فمُحتمل من جهة اللغة ، لأن الظرف (عند) ، إذا علّقته بأحياء ، أو بمحذوف صفة لأحياء ، جاز أن يكون ذلك على معنى أنهم أحياء في علمه وحكمه ، كما يجوز أن يحمل على الظرفية المكانية . وذلك أن الظرف من صلة الخبر (أحياء) ، وليس هو نفسه الخبر ، بخلاف قوله : (فهو عنده) . هذا ، وقد ضعّف الشهاب والألوسي وجه الرازي هذا بأنه غير مناسب للمقام [2] . وهو كذلك ، وإن كان مُحتمَلاً من جهة اللغة . أما إذا قدّرت الظرف (عند ربهم) خبراً ثانيًا بعد (أحياء) ، لم يَجُز حمله على معنى العلم والحكم ، لأنه – حينئذٍ – خبر عن الشهداء ، ولا تعلق له بقوله : (أحياء) .

ولك – في الآية – أن تعلّق الظرف بالفعل (يُرزقون) بعده ، فيكون حمله على الظرفية المكانية أظهر . وهو أحسن مما سبق ، لأن الإضراب الذي تفيده (بل) جاء بعد قوله تعالى : (ولا تحسبَنّ الذين قُتلوا في سبيلِ اللهِ أمواتًا) ، فأخبر أنهم أحياء ، ثم أكّد هذه الحياة بقوله : (عند ربّهم يُرزقون) . ويدل على ذلك قوله تعالى في موضع آخر : (ولا تقولوا لمن يُقتَلُ في سبيلِ اللهِ أمواتٌ بل أحياءٌ ولكن لا تشعرون) [البقرة ١٥٤] . فتمّت جملة الإضراب عند قوله : (بل أحياء) ، ولم يقل : (عند ربهم) . وفي هذا دليل على أن قوله في آية المبحث : (عند ربهم) لا تعلق له بقوله : (أحياء) ، بل بالفعل بعده . وعليه ، فقول الرازي بأنهم أحياء في علم الله وحكمه ، خلاف الأولى ، والله تعالى أعلم .

---

(١) رواه البخاري (٧٤٠٤) – فتح جـ ١٣ ص ٣٨٤ : كتاب التوحيد – باب قول الله تعالى (ويحذركم الله نفسه).

(٢) انظر : حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي جـ ٣ ص ١٦٠ ، تفسير الألوسي جـ ٤ ص ١٢٢ .

الفصل الخامس

التوجيه النحوي واللغوي لنصوص عقيدة القضاء والقدر

مدخـــل :

يبحث هذا الفصل في توجيه الأشاعرة لنصوص القرآن ، المتعلقة بعقيدتهم في القضاء والقدر . ومسائل هذا الباب كثيرة ، والكلام فيها طويل . وقد اقتصرتُ منها على مـــا رأيتـــه مناسبًا لموضوع هذه الرسالة . وليس الغرض في ذلك الاستقصاء . وفيما ذكرته دليل على ما لم أذكره .

وأكثر نزاع الأشاعرة في مسائل القضاء والقدر مع المعتزلة . ولذلك ، سأهتم بـــإيراد آراء المعتزلة وتوجيهاتهم للنصوص بما يخدم هدف البحث . وستقف - إن شـــاء الله - علـــى مذاهب الفريقين ، في مسائل النزاع ، في مفتتح كل مبحث .

وفي هذا الفصل أربعة مباحث :

المبحث الأول : توجيه نصوص خلق الأعمال .
المبحث الثاني : توجيه نصوص خلق المعاصي والقبائح .
المبحث الثالث : توجيه نصوص إرادة المعاصي والقبائح .
المبحث الرابع : توجيه نصوص تعليل أفعال الله .

المبحث الأول

توجيـــه نصوص خلق الأعمـــال

مذهب الأشاعرة أن جميع أعمال العباد مخلوقة لله سبحانه . وذلك أن الأفعـــال دالـــة على علم فاعلها ، والأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها . ولو كانوا خـــالقين لها ، لكانوا محيطين بجملة صفاتها [1] . وعلى هذا المذهب أهل الســـنة والجماعـــة كافـــة . وخالف فيه المعتزلة ، فذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لـــهم ، واقعـــة بقدرتـــهم ، وأن الله سبحانه ليس بخالق لها [2] .

ويتعلق بهذا الأصل من العقيدة نصوص من القرآن ، وَجّهها كـــلٌّ علـــى مذهبـــه . سأقتصر ، في البحث ، على ثلاثة منها :

- (فتباركَ اللهُ أحسَنُ الخالقينَ) [المؤمنون ١٤] .
- (قال أتعبدونَ ما تنحتون . واللهُ خلقكم وما تعملون) [الصافات ٩٥-٩٦] .
- (وأسِرّوا قولَكم أو اجهَروا به إنه عليمٌ بذاتِ الصّدورِ . ألا يَعلمُ مَن خلقَ وهـــوَ اللطيفُ الخبيرُ) [الملك ١٣-١٤] .

التوجيـــه :

احتج المعتزلة بقوله تعالى : (فتبارك اللهُ أحسنُ الخالقين) ، على أن غير الله يصـــح منه الخلق . ولو كان الله سبحانه هو الخالق فقط ، لَما جاز أن يقول ذلك ، كما لا يجـــوز أن يقول : (فتبارك الله أحسن الآلهة) ، لأنه لا يصح إثبات إله سواه . وهذا كما يقال : أرحـــم الراحمين ، وأعدل العادلين ، من حيث كان غيره مستحقًا لهذه التسمية [3] .

---

(١) انظر في هذه المسألة : الباقلاني – التمهيد ص ٣٠٣-٣٠٤ ، البغدادي – أصول الدين ص ١٣٤ ، الجويني – لمع الأدلـــة ص ١٠٦-١٠٧ ، المتولي – الغنية ص ١١٧ وما بعدها ، الشهرستاني – نهاية الإقدام ص ٦٧-٦٨ .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار – المغني جـ ٨ ص ٣ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار – متشابه القرآن جـ ٢ ص ٥١٥ ، المغني جـ ٧ ص ٢١٠ .

وأجاب الأشاعرة عن ذلك بأن الخلق – في اللغة – يأتي بمعنى التقدير . ومن ذلك سُمّي الحذّاء خالقًا ، لتقديره طاقة من النعل بطاقة . ومنه قول الشاعر :

ولأنت تَفْري ما خلقتَ وبَعْـ ضُ القومِ يخلقُ ثم لا يَفْري [١]

فالخلق – في الآية – محمول على التقدير ، لا على الاختراع والإخراج من العدم إلى الوجود . ومعنى قوله : (أحسن الخالقين) : أي أحسن المقدّرين . وهذا الوجه هو المشهور عند الأشاعرة [٢] . وعليه جمهور المفسّرين وأهل اللغة [٣] . وفسّر الأخفش والطبري وغيرهما (الخالقين) هنا بمعنى (الصانعين) [٤] ، والمعنى متقارب .

وذكر الباقلاني – في تخريج الآية – وجهين آخرين :

الأول : أن الله تعالى لما ذكر نفسه مع غيره ، الذي ليس بخالق ، سمّاهم باسمه مجازًا واتساعًا ، كما يقال : عدل العُمَرين ، يعني أبا بكر وعمر ، فلمّا جمع بينهما سمّاهما باسم واحد . ومثله : الأسودان ، يعني التمر والماء . وقال الفرزدق :

أخذنا بأكنافِ السّماءِ عليكمُ لنا قمراها والنجومُ الطوالعُ [٥]

يعني الشمس والقمر . وكذلك قوله : (الخالقين) ، والخالق منهم واحد .

الثاني : أن لفظة (أفعل) ، في كلام العرب ، قد يُراد بها إثبات الحكم لأحد المذكورين وسَلْبُه الآخرَ من كل وجه. ومن ذلك قوله تعالى : (أصحابُ الجنةِ يومئذٍ خيرٌ مستقرًا وأحسنُ مقيلاً) [الفرقان ٢٤] ، فأثبت حسن المقيل لأهل الجنة مع حسن المستقر ، وسَلَب ذلك عن أهل النار أصلاً ورأسًا، لأن أهل النار ليس لهم حسن مستقر ، ولا حسن

---

(١) البيت لزهير ، وهو في ديوانه (دار صادر) ص ٢٩. وفرى الشيءَ : قطعه لإصلاحه (مختار الصحاح ص ٥٠٢ ف را). والمعنى : فأنت إذا تهيأت لأمرٍ مضيت له ؛ انظر : ثعلب – شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ص ٩٤ .

(٢) انظر : الباقلاني – الإنصاف ص ١٤٩ ، التمهيد ص ٣١٠-٣١١ ، المتولي – الغنية ص ١٢٥ ، الجويني – الإرشاد ص ٢٢٢-٢٢٣ ، الرازي – التفسير الكبير جـ ٢٣ ص ٨٥ ، لوامع البينات ص ٢٠٢ .

(٣) انظر : الأزهري – التهذيب جـ ٧ ص ٢٦ (خلق) ، الهروي – الغريبين جـ ٢ ص ٥٨٩ ، الراغب – المفردات ص ١٥٧ ، ابن الجوزي –زاد المسير جـ ٥ ص ٤٦٣-٤٦٤ ، تفسير البيضاوي جـ ٤ ص ٨٤ ، أبو حيان – البحر المحيط جـ ٦ ص ٣٦٩ ، السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٥ ص ١٧٧ ، البقاعي – نظم الدرر جـ ١٣ ص ١١٧ ، تفسير أبي السعود جـ ٦ ص ١٢٦ .

(٤) انظر : الأخفش – معاني القرآن جـ ٢ ص ٤١٧ ، تفسير الطبري (دار الفكر) جـ ١٨ ص ١١ ، ابن عطية – المحرر الوجيز جـ ١٠ ص ٣٣٩ ، تفسير القرطبي جـ ١٢ ص ١١٠ .

(٥) ديوان الفرزدق (دار صادر) جـ ١ ص ٤١٩ .

مقيل . وكذلك يقول القائل : (العسل أحلى من الخل) ، لا يريد أن للخل حلاوة بوجه ، بل يريد إثبات الحلاوة للعسل ، وسلبها عن الخل . فكذلك قوله تعالى : (أحسن الخالقين) ، أثبت الخلق له دون غيره [١] .

أما قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) ، فاحتج به الأشاعرة على أن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى . وذلك أن قوله : (وما تعملون) راجع إلى أعمالهم نفسها [٢] ، أي أن (ما) في الآية مصدرية ، والتقدير : والله خلقكم وخلق عملكم [٣] .

وعارضهم المعتزلة بأن (ما) ، في الآية ، موصولة راجعة إلى الأصنام نفسها . والمراد : والله خلقكم وما تعملون من الأصنام ، والأصنام من خلْق الله عز وجل . ولا يجوز أن تكون (ما) مصدرية ، لأن قوله : (والله خلقكم وما تعملون) ، متعلق بقوله : (أتعبدون ما تنحتون) ، وهو علة له . وقد احتج الله عليهم بأن العابد والمعبود جميعًا خلق الله ، فكيف يعبد المخلوقُ المخلوقَ ؟ فيجب حمل قوله : (وما تعملون) على أن المراد به الصنم ، ليصحّ أن يكون علة في المنع من عبادتهم له . ولو قلت : والله خلقكم وخلق عملكم ، لم تكن محتجًا عليهم ، ولا كان لذلك تعلّق بما قبله . ثم إن قوله : (وما تعملون) ترجمة عن قوله : (ما تنحتون) ، و (ما) في (ما تنحتون) موصولة ، فيجب أن تكون في (وما تعملون) موصولة كذلك [٤] .

وأجاب الأشاعرة عن هذا ، بأن قوله تعالى : (أتعبدون ما تنحتون) راجع إلى الأصنام ، لأنها منحوتة لهم في الحقيقة . أما قوله : (والله خلقكم وما تعملون) ، فلا يجوز أن يرجع إلى الأصنام ، لأنها أجسام ، والأجسام ليست معمولة لهم على الحقيقة . وإنما عملهم نحتهم لها ، والله خالق عملهم الذي هو النحت [٥] .

---

(١) انظر : الباقلاني – الإنصاف ص ١٥٠ ، التمهيد ص ٣١١ .

(٢) انظر : الأشعري – اللمع ص ٦٩ ، الباقلاني – الإنصاف ص ١٤٥ ، التمهيد ص ٣٠٤ ، البغدادي – أصول الدين ص ١٣٥ ، البيهقي – الاعتقاد ص ٢٤٤ .

(٣) انظر : الرازي – التفسير الكبير جـ ٢٦ ص ١٤٩ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ١٥٨ ، الزبيدي – إتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ١٦٣ .

(٤) انظر في هذه الردود : القاضي عبد الجبار – متشابه القرآن جـ ٢ ص ٥٨٠-٥٨٢ ، تنزيه القرآن ص ٣٥٤ ، الزمخشري – الكشاف جـ ٤ ص ٥١-٥٢ .

(٥) انظر في هذا : الأشعري – اللمع ص ٦٩-٧٠ ، الباقلاني – التمهيد ص ٣٤٠ ، البغدادي – أصول الدين ص ١٣٥-١٣٦.

هذا ، وقد ذكر النحاة والمفسّرون الوجهين في (ما) ، ثم اختلف بعضهم في الراجح منهما . فذهب مكّيّ إلى أنها مصدرية ، واستدل بذلك على خلق الله لأفعال العباد [١] . وقال بالمصدرية أيضًا ابن الأنباري [٢] . وهو الوجه الأحسن عند القرطبي [٣] ، والأظهر عند ابن كثير [٤] . أما أبو حيان ، فرجّح الموصولية ، وذهب إلى أن كون (ما) مصدرية هو من الأقوال الخارجة عن طريق البلاغة [٥] . ورجّحها - أيضًا - السمين الحلبي [٦] . وهو الوجه الأظهر عند الألوسي [٧] . وكان بعض النحاة والمفسّرين يورد الوجهين من غير ترجيح [٨] .

وأما قوله تعالى : (وأسرّوا قولَكم أو اجهروا به إنه عليمٌ بذاتِ الصّدور . ألا يعلمُ مَن خلقَ) ، فالبحث - فيه - في مفعول قوله : (خلق) ، على ماذا يعود ؟ وقد أرجعه الأشاعرة إلى السرّ والجهر من القول . والتقدير : ألا يعلم السرَّ والجهرَ مَن خَلَقه . ومعنى الآية : كيف لا أعلم ما تسرّونه وتخفونه من القول ، وأنا الخالق له [٩] .

واعترض المعتزلة استدلالهم هذا ، بإرجاع الخلق إلى (الصدور) ، لا إلى السر والجهر من القول . والمراد : ألا يعلم من خلق الصدر ما يودعون فيه من سر وجهر ، فكأنه بيّن أنه عليم بذات الصدور ، ومقتدر عليها [١٠] . وأجاب الباقلاني عن هذا ، بأنّ خَلْقَ الله لموضع القول - وهو الصدور - ، لا يدل على العلم بما فيه . والله جعل كونه خالقًا دليلاً

---

(١) انظر : مشكل إعراب القرآن جـ ٢ ص ٦١٥-٦١٦ .

(٢) انظر : البيان جـ ٢ ص ٣٠٦ .

(٣) انظر : تفسيره جـ ١٥ ص ٩٦ .

(٤) انظر : تفسيره جـ ٤ ص ١٣ .

(٥) انظر : البحر المحيط جـ ٧ ص ٣٥٢ .

(٦) انظر : الدر المصون جـ ٥ ص ٥٠٩ .

(٧) انظر : تفسيره جـ ٢٣ ص ١٢٦ .

(٨) انظر مثلاً : تفسير الطبري (دار الفكر) جـ ٢٣ ص ٧٥ ، ابن عطية - المحرر الوجيز جـ ١٢ ص ٣٧٩-٣٨٠ ، العكبري - إملاء ما من به الرحمن جـ ٢ ص ٢٠٧ .

(٩) انظر : الباقلاني - التمهيد ص ٣٠٥ ، البغدادي - أصول الدين ص ١٣٦ ، البيهقي - الاعتقاد ص ٢٤٤-٢٤٥ ، الرازي - التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ٦٧ .

وانظر : ابن بطال - شرح صحيح البخاري جـ ١٠ ص ٥٢٨ .

(١٠) انظر : القاضي عبد الجبار - تنزيه القرآن ص ٤٢٩ .

وانظر : شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٥ ، متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٦١-٦٦٢ .

على علمه ، فيجب أن يكون إنما عنى خلقه القول نفسه ، دون خلقه مكانه وموضعه [١] .

المناقشة :

أما استدلال المعتزلة بقوله تعالى : (فتبارك اللهُ أحسنُ الخالقين) ، على أن غير الله يسمّى خالقًا ، فصحيح ، لأن الآية صريحة في ذلك . ولكنّ جعلها دليلاً على مذهبهم غير صحيح . وما أجاب به الأشاعرة موافق للغة ، فإن الخلق يأتي بمعنى التقدير [٢] . ومنه قول الله تعالى لعيسى عليه السلام : (وإذ تخلقُ من الطينِ كهيئةِ الطيرِ بإذني فتنفخُ فيها فتكونُ طيرًا بإذني) [المائدة ١١٠] . فإذا كان بنو آدم يخلقون الصور والأشكال ، بمعنى يقدّرونها ويصوّرونها في هيئات خاصة ، صحّ أن يكون الله سبحانه أحسنَ الخالقين ، أي أحسن المقدّرين والمصورين . وهو الذي خلق الإنسان من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة ، ثم خلق المضغة عظامًا ، ثم كسا العظام لحمًا ، ثم أنشأه خلقًا آخر ، فقال : (فتبارك الله أحسن الخالقين) . وهذا التفسير هو الموافق لسياق الآية .

وما ذكره الباقلاني من الوجهين الآخرين تزيُّد لا حاجة إليه . فالوجه الأول - وهو حمل قوله : (الخالقين) على التغليب ،كما يقال : العُمَران والأسودان والقمران - لا يصحّ ، لأن التغليب إنما جاء في أسماء مسموعة عن العرب ، لا يُقاس عليها [٣] . والوجه الثاني - وهو استعمال (أفعل) لإثبات حكم لأحد المذكورين ، وسلبه عن الآخر - يفسّر قولَه تعالى : (أحسن) ، إذ أثبت صفة الحسن لغيره ، ولا يفسّر قوله : (الخالقين) ، إذ وصف غيره ، مع نفسه ، بالخلق . وهذا خلط في الاستدلال عند الباقلاني .

وأما قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) ، فالسياق يرجح قول المعتزلة بأن (ما) فيه موصولة ، دالة على الأصنام . فإن الله تعالى قد احتج على المشركين - على لسان إبراهيم عليه السلام - بأنهم يعبدون الأصنام التي ينحتونها ، وهو سبحانه خالقهم وخالقها.

---

(١) انظر : التمهيد ص ٣٠٥ .

وانظر : ابن بطال - شرح صحيح البخاري جـ ١٠ ص ٥٢٨-٥٣٠ ، الرازي - التفسير الكبير جـ ٣٠ ص ٦٧ .

(٢) انظر : الأزهري - التهذيب جـ ٧ ص ٢٦-٢٧ (خلق) .

(٣) انظر : السيوطي - همع الهوامع جـ ١ ص ١٣٦ .

يعلم الشيء من خلقه . فالمخلوق - في الآية - هو المعلوم . ثم الدليل على هذا المعلوم هو في قوله تعالى - من قبلُ - : (إنه عليم بذات الصدور) . فالمعلوم هنا هو (ذات الصدور) ، وهو نفسه المخلوق . وإذا تتبّعنا موارد استعمال (ذات الصدور) في القرآن ، وجدنا أنها بمعنى : سرائر الصدور وضمائرها وما يُخفى فيها . ومن ذلك قوله تعالى : (ها أنتم أولاءِ تحبّونهم ولا يحبّونكم وتؤمنون بالكتابِ كلِّه وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلَوا عضّوا عليكم الأناملَ من الغيظِ قل موتوا بغيظكم إن اللهَ عليمٌ بذاتِ الصدور) [آل عمران ١١٩] . ومعناه : إن الله عليم بما تضمره قلوبكم من الكره والغيظ للمسلمين . ومنه قوله تعالى : (ولّيبتليَ اللهُ ما في صدوركم ولِيُمحّصَ ما في قلوبكم واللهُ عليم بذات الصدور) [آل عمران ١٥٤] . وهذا صريح في أن ذات الصدور هي السرائر والضمائر التي يبتليها الله ويمحّصها . وأصرح من ذلك قوله تعالى : (ألا إنهم يثنون صدورَهم ليستخفوا منه ألا حينَ يَستَغشون ثيابَهم يعلم ما يُسِرّون وما يُعلنون إنه عليم بذات الصدور) [هود ٥] ، وقوله : (يعلمُ ما في السموات والأرضِ ويعلمُ ما تُسرّون وما تُعلنون والله عليم بذات الصدور) [التغابن ٤] . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن ذات الصدور ، التي هي مفعول العلم والخلق في الآية ، هي ما يسرّه الإنسان . وعليه يكون تقدير الآية : إنه عليم بسرائر الصدور، ألا يعلم السرَّ من خلقه . ومن كان خالقًا للسر وعالمًا به ، فهو خالق للجهر وعالم به من باب أولى. وهكذا ، تكون الآية حجةً على المعتزلة،ودليلاً على خلق الله لأعمال العباد.

وقد يقال : لِمَ لا تُحمل الآية على عدم تقدير مفعول محذوف ، ويكون المراد إثبات الفعل نفسه دون تعلقه بمفعول ، كما يقال : فلان يُعطي ويمنع ،أي يحصل منه الإعطاء والمنع من غير قصد إلى ذكر المفعول ، ويكون معنى قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق) : ألا يحصل العلم مِمّن يحصل منه الخلق ؟ وقد أجاب الزمخشري عن مثل هذا ، بأن الحال التي هي قوله : (وهو اللطيف الخبير) تأبى ذلك ، لأنك لو قلت : (ألا يكون عالمًا من هو خالق وهو اللطيف الخبير) ، لم يكن معنى صحيحًا ، لأن (ألا يعلم) معتمد على الحال ، والشيء لا يُوقّت بنفسه ، فلا يقال : ألا يعلم وهو عالم ، ولكن : ألا يعلم كذا وهو عالم بكل شيء [1] . وهذا تعليل صحيح ، إلا أنه قَصَره على مفعول (يعلم) ، دون مفعول (خلق) ، الذي جعله عامًّا في الأشياء كلّها . والسياق يقتضي - على ما بيّنته آنفًا - أن يعود المفعولان على شيء واحد . فالمخلوق هو المعلوم نفسه ، وما يقال في هذا يقال في ذاك ، والله تعالى أعلم .

---

(١) انظر : الكشاف جـ ٤ ص ٥٨٠ .

المبحث الثاني

توجيه نصوص خلق المعاصي والقبائح

مذهب الأشاعرة أن الخير والشر واقعان بقضاء الله وقدرته ، والحوادث كلها ، طاعتها ومعصيتها ، إيمانها وكفرها ، نفعها وضرها ،مخلوقة لله سبحانه ، وواقعة بمشيئته . وفي إطلاق القول بنسبة خلق الشر إلى الله تفصيل – عندهم – ليس هذا محله [١] . وهذا المذهب فرع على القول بأن أعمال العباد مخلوقة لله ، وأعمالهم فيها الطاعة والمعصية ، والحسن والقبيح ، وكل ذلك من خلق الله سبحانه .

ووردت نصوص من القرآن يدل ظاهرها ، أو مفهومها ، على أن المعاصي والقبائح ليست من فعل الله سبحانه . وقد تعلّق المعتزلة ببعضها للاستدلال على مذهبهم في أن الله سبحانه لا يخلق المعصية ، أو القبيح .

ومن هذه النصوص :

- (وإنْ تُصبْهم حسنةٌ يقولوا هذه من عندِ اللهِ وإن تُصبهم سيئةٌ يقولوا هذه من عندك قل كلٌّ من عندِ اللهِ فما لِهؤلاءِ القومِ لا يكادون يفقَهون حديثًا . ما أصابكَ من حسنةٍ فَمِن اللهِ وما أصابكَ من سيئةٍ فَمِن نفسِك وأرسلناكَ للناسِ رسولاً) [النساء ٧٨-٧٩] .
- (الذي أحسَنَ كلَّ شيءٍ خَلَقه وبَدأ خلقَ الإنسانِ من طينٍ) [السجدة ٧] .

التوجيـــه :

أما النص الأول ، فيتعلّق البحث فيه بقوله تعالى : (قل كلٌّ من عند الله) ، إذ كَذّب المنافقين في إسنادهم السيئة إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم – ، وقرّر أن الحسنة والسيئة

---

(١) انظر في هذه المسائل : الأشعري – اللمع ص ٧٤ ، الباقلاني – الإنصاف ص ٤٣ ، البغدادي – أصول الدين ص ١٠٤-١٠٥ ،الجويني – العقيدة النظامية ص ٣٥-٣٦ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ٦٣ ، البيجوري – تحفة المريد ص ٤٠ .

كلتيهما من عند الله . ثم قال تعالى : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) ، فأسند الحسنة إلى الله ، وأسند السيئة إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم- نفسه . وظاهر هذا موافقة قول المنافقين ، ومخالفة قوله سبحانه : (قل كل من عند الله) .

وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن معنى (الحسنة والسيئة) في الآية الأولى ، يختلف عنه في الثانية . فهما في الأولى بمعنى الرخاء والشدة . وذلك أن الكفار كانوا إذا أصابهم الرخاء والخصب والسعة ، قالوا : هذه من الله . وإذا لحقتهم الشدة والقحط ، قالوا : إن هذا لِشؤم محمد - حاشاه صلى الله عليه وسلم من ذلك - . فقال تعالى مُكذّبًا لهم : (قل كل من عند الله) ، لأن هذه الأمور من فعله سبحانه . أما في الآية الثانية ، فالحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصية ، وذلك دفعًا للتناقض بين قوله : (كل من عند الله) ، وقوله : (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) . وهذا يدل على أن العبد هو فاعل للسيئات في الحقيقة ، لأن الله لو أوجدها وفَعَلَها ، لم يكن يُضيفها إلى الإنسان نفسه . فكأنه قال : ما أصابكم من الرخاء والشدة فكله من عنده تعالى ، وليس كذلك الحسنات والسيئات لأنها من عند أنفسكم . فأما إضافته تعالى الحسنة إلى نفسه ، فَلأِنه أعان عليها ، ولطَف فيها ، فلم تقع منا إلا بأمور من قِبَلِهِ تعالى [١] .

أما الأشاعرة ، فذهبوا إلى أن الحسنة والسيئة في الآيتين بمعنى النعمة والخير ، والضيق والمصيبة . واستدلوا لذلك بأن (الإصابة) تدل على سلب الاختيار ، فإنها لا تستعمل إلا فيما ينال المرءَ من غير ارتياده ، فلا يقال : أصاب فلان المشي والتصرف . بل يقال : أصابه مرض أو سرور أو جنون [٢] . وعبّر الأشعري عن ذلك بقوله : ((... على أن ما أصاب الناسَ هو غير ما أصابوه)) [٣] . فقوله تعالى : (ما أصابك) يعني ما وقع عليك من نعمة أو ضيق من غير اختيار منك ، ولا يقال مثل ذلك فيما يفعله العبد باختياره وقدرته . وفي هذا ردّ على المعتزلة في جعلهم (السيئة) بمعنى المعصية ، واستدلالهم بذلك على أن المعصية من فعل العبد ، وليست مخلوقة لله تعالى .

---

(١) انظر : متشابه القرآن جـ ١ ص ١٩٧-١٩٩ ، تنزيه القرآن ص ١٠٢ .

(٢) انظر : الجويني - الإرشاد ص ٢٢٢ .

(٣) الإبانة ص ١٩١ .

وقد ذهب بعض النحاة والمفسّرين إلى مثل ما ذهب إليه الأشاعرة ، فمنعوا تفسير الحسنة والسيئة هنا بالطاعة والمعصية ، مستدلين بأن الله سبحانه قال : (ما أصابك) ، ولو أراد الطاعة والمعصية ، لقال : (ما أصَبْتَ) (١).

ثم ذكر الأشاعرة في تخريج قوله تعالى : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) ، بعد قوله : (قل كل من عند الله) ، وجهين :

الأول : أنه على حذف القول . والتقدير : (قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا) ، فيقولون أو في قولهم : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) . ومثله في القرآن كثير ، كقوله تعالى : (فأما الذين اسودّت وجوهُهم أكفرتم بعدَ إيمانكم فذوقوا العذابَ) [آل عمران ١٠٦] . تقدير الكلام : (فأما الذين اسودت وجوههم) ، فيقال لهم : (أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب) . وهذا قول الأشعري والباقلاني (٢) . وعليه ، فقوله تعالى : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) هو حكاية قول المنافقين . وبذلك يندفع التناقض بين الآيتين .

الثاني : أن معنى قوله تعالى : (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) : أي ما أصابك من ضيق فهو جزاء عملك (٣) . فنسب إصابة السيئة إلى النفس ، لأنها أصابتهم بسبب معصيتهم . فقوله : (كل من عند الله) نسبة لإصابتها إلى الفاعل على الحقيقة ، وقوله : (فمن نفسك) نسبة إلى السبب ، وهو العصيان ، فإنه سبب لمصائب الدنيا والآخرة . فهو من مجاز نسبة الشيء إلى سببه (٤) .

وأما قوله تعالى : (الذي أحسن كل شيء خلقه) ، فاستدل به المعتزلة على نفي القبائح عن فعل الله سبحانه ، لأنه لو كان الخالق لما يحصل منها ، لم يَجُز أن يصف خلقه بذلك ، ففاعل القبيح لا يكون مُحْسِنًا فيما خلق ، فيجب القضاء بأنه لا شيء ، هو سبحانه

---

(١) انظر : النحاس – إعراب القرآن جـ ١ ص ٤٣٧ ، مكي – مشكل إعراب القرآن جـ ١ ص ٢٠٤ ، الواحدي – الوسيط جـ ٢ ص ٨٤ ، ابن الأنباري – البيان جـ ١ ص ٢٦١ ، تفسير القرطبي جـ ٥ ص ٢٨٦ .

(٢) انظر : الأشعري – الإبانة ص ١٩١ ، الباقلاني – الإنصاف ص ١٥٢-١٥٣ ، التمهيد ص ٣١٨-٣١٩ .

(٣) انظر : الجويني – الإرشاد ص ٢٢٢ .

(٤) انظر : العز – الإشارة ص ٤٣ ، ١٣٤ .

خالق له ، إلا وهو حسن [١] . واستدلوا به - أيضًا - على أن الله لا يخلق أفعال العبـاد ، لأن فيها الحسن ، وفيها القبيح [٢] .

وأجاب الأشعري والباقلاني ، عن ذلك ، بأن معنى الآية : أنه تعالى يُحسنُ ويعلم أن يخلق ، كما يقال : (فلان يُحسن الصياغة) ، أي يعلم كيف يصوغ . وكما يقـال : (فـلان يُحسن الظلم) و (يُحسن فعل الخير والجميل) ، أي يعلم كيف يفعل ، ويعرفـه [٣] . فليس معنى (أحسن كل شيء خلقه) : أنه جعله حَسَنًا ، بل معناه : أنه يعلم كيف يخلق الأشياء .

وردّ القاضي عبد الجبار هذا الجواب ، بأن (أحسَنَ) بمعنى (عَلِمَ) لم يجيء فـي اللغة ، وإن جاء مضارعه (يُحسنُ) . وقد يُستعمل المضـارع فيما لم يُستعمل ماضيه ، مثل : يذرُ ، ويدعُ . وهو كاستعمال الماضي دون المضـارع ، مثل : عسى ، وليس [٤] .

المناقشـــة :

أما قوله تعالى : (وإن تُصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تُصبهم سيئة يقولـوا هذه من عندك ...) ، وقولــه : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سـيئة فمـن نفسك) ، فإن التفريق - فيه - بين معنى الحسنة والسيئة في الموضعين - كما ذهـب إليـه القاضي عبد الجبار - مما لا دليل عليه البتة . ثم معناهما في الموضعين الرخاء والشـدة ، أو النعمة والمصيبة ، ونحو ذلك . ولفظ (الإصابة) شاهد على هذا . ولا يستقيم حمل قولـه : (ما أصابك من حسنة ... وما أصابك من سيئة) على معنى الطاعة والمعصية ، لأن الطاعة والمعصية لا تصيب الإنسان ، بل هو الذي يفعلها باختياره . والقاضي عبد الجبار نفسه استدل

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار - متشابه القرآن جـ ٢ ص ٥٦٠ ، المغني جـ ٨ ص ٢٥٨-٢٥٩ .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٧ .

(٣) انظر : الأشعري - اللمع ص ٨٥ ، الباقلاني - التمهيد ص ٣١٢ .
وانظر في هذا التفسير : الواحدي - الوسيط جـ ٣ ص ٤٥٠ .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٧ .

بمثل هذا في الآية الأولى ، فقال : ((وبعدُ ، فإن الظاهر من قوله : (وإن تُصبهم حسنة) ، وقوله : (وإن تُصبهم سيئة) ، يدل على أن ذلك من فعل غيرهم فيهم ، لأن ما يختاره الإنسان لا يُطلّق ذلك فيه)) (١) . ثم عاد ، وفسّر الآية الثانية على خلاف هذا ، فتناقض .

وما ذهب إليه الأشعري والباقلاني ، من تقدير قول محذوف ، وجَعْلِ قوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) قولاً للمنافقين ، ليتفق مع قوله : (قل كل من عند الله) - مذهب ضعيف ، لأن الله سبحانه قال في تتمة الآية : (وأرسلناك للناسِ رسولاً) . وهذا ظاهر في أن الآية خطاب من الله عز وجل لنبيه - صلى الله عليه وسلم - ، لا حكاية لقول المنافقين . ولا دليل على قطع آخر الآية عن أولها .

والحق في الآيتين ، أن معنى قوله تعالى : (قل كل من عند الله) : أن كل ما يصيب الإنسان من رخاء وشدة ، ومن نعمة ومصيبة ، هو بقضاء الله وقدره ومشيئته ، وأن معنى قوله سبحانه : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك سيئة فمن نفسك) : أن ما أصابك من رخاء ونعمة فَبفَضل الله ومِنّته ، وما أصابك من شدة ومصيبة فَبِذَنبك ومعاصيك . هذا هو المشهور المروي في تفسير الآيتين (٢) .

وعلى ذلك ، فالحسنة والسيئة ، وإن كانتا في الآيتين بمعنى واحد ، إلا أن وجه الاختلاف هو في معنى النسبة والإضافة التي وقعت لهما في الموضعين . ففي الموضع الأول أُضيفتا إلى الموجد والمقدّر ، وفي الثاني أضيفتا إلى السبب والعلة . والفرق ظاهر بين قوله في الأول : (من عند الله) ، وقوله في الثاني : (من الله) و (من نفسك) . ثم إن إضافة السيئة إلى النفس فيها إشارة إلى أنها إضافة سبب وعلة ، فالنفس هي مصدر المعاصي والذنوب ، كما قال تعالى : (أَوَ لَمّا أصابتكم مصيبةٌ قد أصبتم مِثليها قلتم أنّى هذا قل هو من عندِ أنفسِكم إن اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ) [آل عمران ١٦٥].

وعلى ذلك - أيضًا - حمل الزمخشري الآية - على ما هو عليه من اجتهاد في نصرة

---

(١) متشابه القرآن جـ ١ ص ١٩٧ .

(٢) انظر : تفسير الطبري جـ ٨ ص ٥٥٥-٥٥٩ ، تفسير ابن أبي حاتم جـ ٣ ص ١٠٠٨-١٠١١ ، تفسير القرطبي جـ ٥ ص ٢٨٤-٢٨٥ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٥٢٧-٥٢٨ .

مذهبه - فقال : (((ما أصابك) يا إنسانُ ، خطابًا عامًا ، (من حسنة) أي من نعمة وإحسان، (فمن الله) تفضلاً منه وإحسانًا وامتنانًا وامتحانًا ، (وما أصابك) أي من بليّة ومصيبة ، (فمن نفسك) لأنك السبب فيها بما اكتسبت يداك)) [١] . ولجلاء هذا المعنى وظهوره ، لم يُغفله القاضي عبد الجبار ، فقال : ((وقد قيل : إن المراد أن الحسنة بتفضّل الله تعالى ، وأن السيئة ، التي هي الشدة ، لأمور من قِبَلكم ارتكبتموها تحل محل العقوبة ، فلذلك أضافها إليهم . وهذا ، وإن احتُمل ، فالأول أظهر)) [٢] . ويعني بالأول حمل الحسنة والسيئة على الطاعة والمعصية . وهكذا ، قلب القاضي الأمور ، فجعل الوجه القوي الراجح محتملاً ، والوجه الضعيف المرجوح أظهر منه .

وأما قوله تعالى : (الذي أحسن كل شيء خلقه) ، فقول الأشعري والباقلاني فيه : إن معناه : علِمَ كيف يخلقُ ، كما يقال : (فلان يُحسن الصياغة) ، ليس بظاهر في الآية . والمعروف في مثل هذا أن يستعمل الفعل المضارع (يُحسن) [٣] ، كما ذكر القاضي عبد الجبار . ثم إن هذا الفعل ، على هذا المعنى ، لا يُعدّى إلا إلى المصدر الدال على الحدث ، أو ما في معناه ، فيقال : فلان يُحسن القتال ، ويُحسن الكتابة ، ويُحسن الشعر ، ونحو ذلك . أما إذا عُدّي إلى غير ذلك - كما في الآية - فينصرف إلى معنى الإحسان الذي هو الإتقان والإحكام وجَعْل الشيء حسنًا ، إذ لا يقال : أحسَنَ الدار التي بناها ، بمعنى علم كيف يبنيها ، بل بمعنى أتقنها وأحكمها وأخرجها حسنة .

وليس في حمل قوله : (أحسَنَ) على معنى جعل الشيء حسنًا ، حجة للمعتزلة على أن الله سبحانه لا يخلق القبائح . وذلك أن الله تبارك وتعالى لا يفعل فعلاً ، ولا يخلق شيئًا إلا لحكمة علِمها من علِمها ، وجَهلِها من جَهلِها ، فأفعاله كلها حسنة ، وكل ما يخلقه بحكمته

---

(١) الكشاف جـ ١ ص ٥٣٨ .

(٢) متشابه القرآن جـ ١ ص ١٩٩ .

(٣) لم أجد - فيما اطلعتُ عليه - من نصّ على هذا ، غير أن من ذكر الفعل بهذا المعنى لم يذكروه إلا بصيغة المضارع ، فقالوا : ((هو يُحسن الشيء أي يعلمه))
انظر - مثلاً - مادة (حسن) في : مختار الصحاح ، اللسان ، القاموس .

فهو حسن . وإن كان فيه شر أو قبح ، فإنما هو شر إضافي يعود على العبد ويُنسَب إليه . ولذلك ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في دعاء الاستفتاح : (والخير كله في يديك ، والشر ليس إليك) [١] . ولكنه من حيث أوجده الله ، فهو حسن ، لما فيه من الحكمة والمصلحة [٢] ، والله تعالى أعلم .

(١) رواه مسلم - نووي جـ ٦ ص ٥٩ : كتاب صلاة المسافرين - باب صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - ودعائه بالليل.

(٢) انظر في تقرير هذه المسألة : ابن القيم - شفاء العليل ص ٣٠١ وما بعدها .

المبحث الثالث

توجيه نصوص إرادة المعاصي والقبائح

يعتقد الأشاعرة أن كل ما يقع من الحوادث ، من خير وشر ، وطاعة ومعصية ، مراد لله تعالى . فلا يؤمن مؤمن ، ولا يكفر كافر إلا بإرادته عز وجل . وعليه ، فالشر والكفر والمعاصي تقع ، والرب سبحانه مريد لها [١] . وذهب المعتزلة إلى أن الله سبحانه لا يريد إلا ما أمر به وندب إليه . ولا خلاف بينهم في أن الله عز وجل لا يريد شيئًا من القبائح [٢] .

ووردت نصوص من القرآن ، ظاهرها يخالف ما أصّله الأشاعرة في هذه المسألة ، ويوافق مذهب المعتزلة . منها :

- (وما اللهُ يريدُ ظلمًا لِلعالمين) [آل عمران ١٠٨] .
- (وما اللهُ يُريدُ ظلمًا لِلعباد) [غافر ٣١] .
- (وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليَعبدونِ) [الذاريات ٥٦] .

التوجيه :

أما قوله تعالى : (وما اللهُ يريدُ ظلمًا للعالمين) و (ما اللهُ يريدُ ظلمًا للعباد) ، فاستدل به المعتزلة على أن الله سبحانه لا يريد القبائح ، ولا شيئًا من المعاصي ،لأنها كلها ظلم . فالعاصي إما أن يظلم غيره أو نفسه ، ولذلك قال تعالى : (إن الشركَ لظلمٌ عظيمٌ) [لقمان ١٣] . وإذا صحّ أن جميع المعاصي ظلم ، وقد نفى سبحانه كونه مريدًا للظلم ، فيجب القطع بأنه لم يُرِدِ شيئًا منها البتة [٣] .

وذهب الأشاعرة في توجيه الآيتين إلى أن المعنى : أن الله تعالى لا يريد أن يظلم

---

(١) انظر في هذه المسألة : الباقلاني – التمهيد ص ٢٨٠ وما بعدها ، الإنصاف ص ١٥٧ ، البغدادي – أصول الدين ص ١٤٥ ، الجويني – لمع الأدلة ص ٩٨ ، الغزالي – الاقتصاد ص ١٣٥ ، الرازي – المحصل ص ٤٧٢ .

(٢) انظر : القاضي عبد الجبار – المغني جـ ٦ مجلد ٢ ص ٥ .

(٣) انظر : المرجع نفسه جـ ٦ مجلد ٢ ص ٢٣٩-٢٤٠ .
وانظر : شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩ .

العباد ، لأنه قال : وما اللهُ يريد ظلمًا لهم ، ولم يقل : لا يريد ظلم بعضهم لبعض . فهو سبحانه لم يُرد أن يظلمهم ، وإن كان أراد أن يتظالموا [١] . وهذا الجواب مبنيّ على أن فاعل المصدر (ظلمًا) هو الله سبحانه ، و (العالمين) و (العباد) مفعولان . يقول أبو حيان : (((للعالمين) في موضع المفعول للمصدر الذي هو (ظلم) ، والفاعل محذوف مع المصدر ، التقدير : ظلمه ، والعائد هو ضمير الله تعالى ، أي : ليس اللهُ مريدًا أن يَظلم أحدًا من العالمين)) [٢] . ولا خلاف في أن الله عز وجل لا يقع منه الظلم البتة .

وأجاب القاضي عبد الجبار عن ذلك ، بأن قوله : (ظلمًا) نكرة في سياق النفي ، فتعم . فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئًا مما يقع عليه اسم الظلم . ولا وجه لتخصيص الظلم بأنه من الله ، دون تظالم العباد [٣] . وذهب إلى أن القضية لو قُلبت كان أقرب ، لأنه تعالى نفى أن يريد الظلم المضاف إلى العالمين . وظاهر ذلك يقتضي أن الفعل منهم ، لأن إطلاق الظلم إذا أُضيفَ ، عُقل منه الإضافة إلى فاعله ، دون المفعول به . ولذلك يقع الذم بقولنا : إن هذا الظلم من زيد ، وهذا الظلم له [٤] .

ويقول الزمخشري ، ناصرًا مذهبه ، ومُعرِّضًا بمُخالفيه : ((ونكّر (ظلمًا) ، وقال : (للعالمين) ، على معنى : ما يريد شيئًا من الظلم لأحد من خلقه . فسبحان من يَحلُمُ عمّن يصفه بإرادة القبائح ، والرضا بها)) [٥] .

وأما قوله تعالى : (وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدونِ) ، فاستدل به المعتزلة على أن الله سبحانه أراد العبادة من جميع الجن والإنس ، كما أن القائل إذا قال : ما دخلت بغداد إلا لطلب العلم ، فيجب أن يكون مريدًا لطلب العلم . وهذه اللام ، لام كي ، تدل على إرادة ما دخلت فيه [٦] .

---

(١) انظر : الأشعري – الإبانة ص ١٨٧ .
وانظر : الرازي – التفسير الكبير جـ ٨ ص ١٧٥ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ١٧٨ .
(٢) البحر المحيط جـ ٣ ص ٢٩ .
(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩-٤٦٠ .
(٤) انظر : متشابه القرآن جـ ١ ص ١٥٦ .
(٥) الكشاف جـ ١ ص ٤٠٠ .
(٦) انظر : القاضي عبد الجبار – المغني جـ ٦ مجلد ٢ ص ٢٢٣ .
وانظر : الزمخشري – الكشاف جـ ٤ ص ٤٠٥-٤٠٦ .

وعبّر العز عن هذا الإشكال ، الوارد على أصل الأشاعرة ، بقوله : ((قوله : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدونِ) ، فيه سؤال ، لأن اللام لام كي ، ولام كي تلزمها الإرادة . ولو أراد الله سبحانه إيمان الكل ، لوقع من الكل . وليس الواقع كذلك)) [١] .

وذكر الأشاعرة ، في تخريج الآية على مذهبهم ، وجوهًا :

الأول : أن المراد : بعض الجن والإنس ، وهم المؤمنون العابدون لله منهم ، دون الكافرين [٢] . فالآية ليست عامة في جميع الجن والإنس ، كما قال المعتزلة ، بل خاصة بالمؤمنين منهم . ومعناها : وما خلقت الجن والإنس المؤمنين إلا ليعبدون . وعليه ، فمراد الله قد وقع بعبادة المؤمنين . أما الكافرون ، فلم يُرد أن يعبدوه ، ولم تقع العبادة منهم .

وإلى هذا القول ، ذهب ابن قتيبة [٣] .

الثاني : أن المراد : أن يُقروا بالعبادة طوعًا أو كرهًا . وهذا مرويّ عن ابن عباس [٤] . قال الباقلاني : ((وهو حسن ، لأن الكل لابد أن يقروا بذلك ، إما في الدنيا ، وإما في الآخرة)) [٥] . وقريب منه ما ذكره الجويني ، من أن أصل العبادة : التذلّل ، والطريق المعبدة هي المذلّلة بالدوس بالخف والحافر والأقدام . والمراد بالآية : وما خلقتُهم إلا ليذلّوا لي . ثم من خضع فقد أبدى تذلّله ، ومن عاند وجحد فشواهد الفطرة واضحة على تذلّله [٦] .

وهذا القول ، رجّحه ابن جرير الطبري [٧] .

---

(١) فوائد في مشكل القرآن ص ٢٣٧ .

(٢) انظر : الأشعري – اللمع ص ١١٢ ، الإبانة ص ١٩١-١٩٢ ، الباقلاني – الإنصاف ص ١٦٣ ، العز – فوائد في مشكل القرآن ص ٢٣٧ .

(٣) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ٢١٧ .
وانظر في هذا الوجه : النحاس – إعراب القرآن جـ ٣ ص ٢٤٦ .

(٤) انظر : تفسير الطبري (دار الفكر) جـ ٢٧ ص ١٢ ، تفسير ابن أبي حاتم جـ ١٠ ص ٣٣١٣ .

(٥) الإنصاف ص ١٦٤ .

(٦) انظر : الإرشاد ص ٢٢١ .
وانظر : البيهقي – الاعتقاد ص ٢٦٠ ، الشهرستاني – نهاية الإقدام ص ٢٦٠ .

(٧) انظر : تفسيره (دار الفكر) جـ ٢٧ ص ١٢ .
وانظر في هذا الوجه : النحاس – إعراب القرآن جـ ٣ ص ٢٤٦ .

المختص بهم ، أو المنسوب إليهم ، والصّادر منهم . وهذا محمل لا يكاد يظهر في الآية .

هذا ، وقد ضعّف أبو حيان قول من قال : إن المعنى : أن الله تعالى لا يريد ظلم العالمين بعضهم لبعض ، بأن اللفظ ينبو عن هذا المعنى ، إذ لو كان مرادًا لكان (من) أحق به من (اللام) ، وكان يكون التركيب : وما الله يريد ظلمًا من العالمين [١] . وهو تضعيف ضعيف ، لأن اللام تقتضي أن الظلم واقع على العالمين ، ولكنها لا تمنع أن يكون واقعًا من بعضهم على بعض . ولا خلاف في أن ظلم بعضهم بعضًا داخل في الظلم الواقع عليهم ، أي داخل في عموم قوله : (ظلمًا للعالمين) . وهذا كأن يقول السلطان – مثلاً – : (لا أريد ظلمًا لرعيتي) ، فإن هذا يشمل كل ظلم يقع على الرعية ، سواء أكان من السلطان ، أم من بعض الرعية على بعض . وهذا واضح .

وبعد ، فمع احتمال اللفظ للوجهين معًا ، فإن السياق – في كلا الآيتين – يرجح قول الأشاعرة بأن الظلم الذي لا يريده الله هو الظلم الواقع منه سبحانه على عباده . وذلك أن الله عز وجل قال – في سياق الآية الأولى – : (يومَ تبيضّ وجوهٌ وتسودّ وجوهٌ فأما الذين اسودّتْ وجوهُهم أكفرتم بعدَ إيمانكم فذوقوا العذابَ بما كنتم تكفرون . وأما الذين ابيضّت وجوهُهم ففي رحمةِ اللهِ هم فيها خالدون) [آل عمران ١٠٦-١٠٧] ، فبيّن أن الكافرين يوم القيامة في العذاب ، والمؤمنين في الرحمة . ثم قال : (تلكَ آياتُ اللهِ نتلوها عليكَ بالحق وما اللهُ يريد ظلمًا للعالمين) ، فبيّن أن تلك الحال هي محض العدل منه سبحانه وأنه تعالى لا يظلم أحدًا من خلقه . ومن هذا الباب قوله تعالى : (من عملَ صالحًا فَلنفسه ومن أساءَ فَعليها وما ربك بظلامٍ للعبيد) [فصلت ٤٦] ، إذ نفى الظلم عن نفسه في مجازاة عباده .

وقال سبحانه – في سياق الآية الثانية – : (وقال الذي آمنَ يا قوم إني أخافُ عليكم مثلَ يومِ الأحزاب . مثلَ دأبِ قومِ نوحٍ وعادٍ وثمودَ والذين من بعدِهم وما اللهُ يريدُ ظلمًا للعباد) [غافر ٣٠-٣١] ، فبيّن أن عذاب الأمم السابقة إنما كان بالعدل والاستحقاق ، وأن الله سبحانه لم يظلمهم ، فهو لا يريد أن يظلم أحدًا من عباده ، ولذلك قال في موضع آخر : (ذلك

---

(١) انظر : البحر المحيط جـ ٣ ص ٢٩ .

وانظر : السمين الحلبي – الدر المصون جـ ٢ ص ١٨٥ .

من أنبـاءِ القـرى نقصّه عليك منها قائمٌ وحصيدٌ . وما ظلمناهـم ولكن ظلموا أنفسهم فمـا أغنتْ عنهم آلهتُهم التي يدعونَ من دونِ اللهِ من شيءٍ لمّا جاءَ أمـرُ ربـك ومـا زادوهـم غيرَ تتبيبٍ) [هود ١٠٠-١٠١] ، فنفى ظلمه إياهم ، إذ أوقع بهم عذابه .

وقول القاضي عبد الجبار بأن (ظلمًا) نكرة في سياق النفي ، فتعم كل ما يقع عليـه اسم الظلم - صحيح ، غير أن هذا العموم يجب أن يُفهم في حدود ما دلّ عليـه السـياق . فنقول : إن الظلم المنفي عامٌ في كل ما يُسمّى ظلمًا مما يقع من الله سبحانه على عباده . فكل عموم هو بحسب السياق الذي يرد فيه . فلو قال قائل : (لن أضرب زيدًا بغير ذنب ، لأني لا أريد ظلمًا له) ، لم يكن تنكير (ظلمًا) في سياق النفي دالاً على أي ظلم قد يقـع مـن أي أحـد ، فالسياق قد دلّ على أن إرادة الظلم المنفية هي ما يقع من ضارب زيد عليه . فكأنـه قال : لن أضرب زيدًا بغير ذنب ، لأني لا أريد أن يقع عليه مني شيء من الظلم .

وأما قوله تعالى : (وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدونِ) ، فإن استدلال المعتزلة به على أن الله أراد من جميع الجن والإنس العبادة ، لأن لام كي تدل علـى الإرادة - اسـتدلال قوي . وكاد هذا النص أن يكون قاطعًا فيما يذهبـون إليـه ، لو سُلّم لهم أن معنى قولـه : (ليعبدون) هو أن تحصل منهم العبادة بأداء الفرائض واجتناب المناهي ، حتى لا يتخلف من الجن والإنس عن ذلك أحد . ولكنّ الأمر ليس كذلك ، كما سأبيّنه - إن شاء الله - في مناقشـة ما ذكره الأشاعرة ٠ في تخريج الآية - من وجوه .

أما الوجه الأول - وهو تخصيص الجنّ والإنس بـالمؤمنين العـابدين منـهم ، دون الكافرين - ، فلا دليل عليه البتة . وظاهر لام التعريف في (الجنّ والإنس) أن تكون لبيـان الجنس ، وهذا يَعمّ جميعَهم . فإن كانت للعهد ، فالعموم فيها - أيضًا - مفهوم ، لأن المعـهود من الجن والإنس يشمل المؤمن والكافر ، لفقدان القرينة التي تجعل اللام دالّةً على المؤمنيـن من أولئك المعهودين ، دون الكافرين . ثم ما الفائدة في الإخبار بأن الله سـبحانه مـا خلـق المؤمنين إلا ليعبدوه ؟ بل لو قال قائل : إن الله سبحانه ما خلق الجن والإنس إلا ليكفروا بـه ، وهو يريد : بعض الجن والإنس ، وهم الكافرون منهم دون المؤمنين ، لكان مصيبًا بناءً علـى هذا الوجه . وفي ذلك بُعد عن مقاصد الشريعة لا يخفى .

وأما الوجه الثاني - وهو أن المراد : ليقرّوا بالعبادة طوعًا أو كرهًا - ، فقد حُمل (الجن والإنس) فيه على العموم ، وفُسّرت العبادة بمعناها اللغوي ، الذي هو الخضوع والتذلل ، دون المعنى الشرعي ، الذي هو أداء الفرائض واجتناب المناهي . وهذا محمل قوي ، وليس في سياق الآية ما يمنعه . فالجن والإنس جميعًا - على ذلك - عابدون لله ، أي خاضعون متذللون ، وواقعون تحت قدرته ومشيئته . وقد قال الله سبحانه : (إنْ كلُّ من في السموات والأرضِ إلا آتي الرحمنِ عبدًا) [مريم ٩٣] . ووصفهم جميعًا بأنهم عباده ، فقال : (وإن تولَّوا فإنما عليك البلاغُ والله بصيرٌ بالعبادِ) [آل عمران ٢٠] . وعليه ، فلا وجه لِقَصْر العبادة على معناها الشرعي ، دون اللغوي ، كما هو مقتضى توجيه المعتزلة .

وأما الوجه الثالث - وهو أن المراد : إلا لآمرهم وأنهاهم - فمن تدبّره ، وَجَدَهُ أقوى الوجوه ، وأوفقَها بمقاصد القرآن ومَطالب الشريعة . وذلك أنه فسّر إرادة العبادة المفهومة من الآية بالأمر والنهي ، أي بما يريده الله من الناحية الشرعية ، التي تتضمن فعل الطاعات واجتناب المعاصي . والله سبحانه يقول : (يا أيّها الناسُ اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلِكم) [البقرة ٢١] ، ويقول : (ولقد بَعثنا في كلّ أمةٍ رسولاً أن اعبدوا اللهَ) [النحل ٣٦]. وهذا الأمر لابد أن يتضمّن الإرادة ، إذ لا يُعقل أن يأمر الآمر بشيء وهو لا يريده . ثم هذه الإرادة هي عين الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي ، فهي إرادة تتعلق بما شرعه اللهُ دينًا لعباده . فالعبادة من جميع الجن والإنس مرادة ، بمعنى أنها مشروعة ومأمور بها ، بصرف النظر : وقعت أم لم تقع . وهذا كله بمعزل عن الإرادة الكونية ، التي هي بمعنى القضاء والقدر والمشيئة التي لا يتخلّف عنها شيء في الوجود [١] .

فإن قيل : كيف يكون قوله : (ليعبدون) بمعنى : لآمرهم وأنهاهم ، وفعل العبادة مسند إلى الخلق ، والأمر والنهي مسندان إلى الخالق ؟ قلت : بيان هذا فيما ذكره الشهاب من المجاز المرسل . وذلك أن معنى العبادة في الاصطلاح الشرعي : امتثال الأمر واجتناب النهي . فمعنى : (ليعبدون) : ليمتثلوا أمري ويجتنبوا نهيي . ولمّا كان امتثال الأمر واجتناب

---

(١) هذا التحليل مبنّي على التفريق بين الإرادة الكونية ، والإرادة الشرعية أو الدينية .

انظر في هذه المسألة :

ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٥٨ ، ابن القيم - شفاء العليل ص ٤٦٤-٤٦٥ .

النهي لا يُتصوّران من غير أمر ونهي ، صحّ أن يؤول قوله : (ليعبدون) إلى معنى : لأمرهم فيمتثلوا ، وأنهاهم فيجتنبوا . وهو ما عبّروا عنه بقولهم : إلا لآمرهم وأنهاهم . ومثله من قال : لآمرهم بالعبادة ، فهو يتضمن الأمر والنهي ، لأن الأمر بالعبادة يشمل الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي .

ويتحصّل من كل ما تقدم ، أن في تخريج الآية مسلكين : الأول : أن تُحمل العبادة على المعنى اللغوي ، وهذا يشمل جميع الجن والإنس ، فهم خاضعون لقدرة الله متذلّلون لأمره الكوني . والثاني : أن تُحمل على المعنى الشرعي ، فتُفسّر الإرادة في الآية بالإرادة الشرعية ، التي هي الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي . وعلى كلا التقديرين ، لا حجة للمعتزلة في الآية ، والله تعالى أعلم .

المبحث الرابع
توجيه نصوص تعليل أفعال الله

يعتقد الأشاعرة أن أفعال الله عز وجل لا يجوز أن تكون معلّلة بعلة البتة ، سواء أقْتَرت تلك العلة نافعةً له ، أم غير نافعة . وهو سبحانه لا يفعل شيئًا لغرض من الأغراض ، من مراعاة مصلحة تعود إليه أو إلى أحد من خلقه ، إذ ذلك كله مقصور على جرّ المنافع ودفع المضار . والله تعالى له الغنى المطلق ، فلا يحتاج في إيجاد شيء إلى توسيط شيء آخر ، وليس يبعثه على الفعل باعث [1] .

ووردت – في القرآن – نصوص كثيرة مستفيضة تدل على أن أفعال الله تعالى يدخلها التعليل ، وأنه تبارك وتعالى يفعل الفعل ليكون علة لفعل آخر . وأظهر هذه النصوص ما استُخدمت فيه لام التعليل . وفي القرآن من ذلك آيات كثيرة [2] . وبِحَسْبِنا ذِكْرُ بعضها :

- (وكذلك جعلناكم أمةً وسطًا لِتكونوا شهداءَ على الناسِ ويكونَ الرسولُ عليكم شهيدًا وما جعلنا القبلةَ التي كنتَ عليها إلا لِنعلمَ من يتّبعُ الرسول ممّن ينقلبُ على عَقِبيه) [البقرة ١٤٣] .
- (والخيلَ والبغالَ والحميرَ لِتركبوها وزينةً) [النحل ٨] .
- (وأنزلنا إليك الذكرَ لِتبينَ للناسِ ما نُزِّل إليهم) [النحل ٤٤] .
- (ثم بعثناهم لِنعلمَ أيّ الحزبين أحصى لِما لَبِثوا أمدًا) [الكهف ١٢].
- (وخلقَ اللهُ السمواتِ والأرضَ بالحق ولِتُجزى كلُّ نفسٍ بما كسبت وهم لا يُظلمون) [الجاثية ٢٢] .

---

(١) انظر في هذه المسألة :الباقلاني – التمهيد ص ٣٠-٣٢ ، الشهرستاني – نهاية الإقدام ص ٣٩٧ ، الرازي – الأربعين ص ٢٤٩-٢٥١ ، الجرجاني – شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٠٢ ، السنوسي – شرح أم البراهين ص ٧٤-٧٥ .

(٢) انظر مثلاً : ابن القيم – شفاء العليل ص ٣١٩-٣٢٠ .

التوجيـــه :

ذهب الأشاعرة في توجيه مثل هذه النصوص ،إلى أن اللام فيها لام العاقبة . يقـــول العـز : ((قال ابن فورك عن الأشـعري : كل لام نسبها الله عز وجل لنفسه ، فهي للعاقبـة والصيرورة ، دون التعليل ، لاستحالة الغرض . فكأن المخبر في لام الصيرورة قال : فعلـت هذا بعد هذا ، لا أنه غرض لي)) (١) .

ويقول الشهرستاني : ((وأمـا الآيات في مثل قولـه : (ولِتُجزى كـل نفـس بمـا كسَبت) ، فهي لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة ، لا لام التعليل ، كمـا قـال تعالى : (فالتقطه آلُ فرعـونَ ليكـونَ لهـم عدواً وحَزَنًا) [القصص ٨])) (٢) . وعلى ذلك – أيضًا – خرّج البيجوري قوله تعالى : (بعثناهم لِنعلمَ أيّ الحزبين أحصى لِما لبثوا أمدًا)(٣).

ونقل الألوسي مثل هذا عنهم ، في غير موضع من تفسيره (٤) .

المناقشـــة :

إن ما سلكه الأشاعرة ، في تخريجهم اللام على معنى العاقبـة والصـيرورة ، فيـه مخالفة صريحة لظاهر النصوص . فالأصل في اللام – في مثل هذه النصـوص – أن تكـون لبيان حكمة الله في أفعاله . وفي بيان الحكمة بيانٌ لقدرته سبحانه وعلمه في تصريف أمـور الخلائق ، وبيانٌ لفضله ونعمته في رعاية مصالح العباد ومنافعهم في الدنيـا والآخـرة . ولا يتأتّى مثل هذا البيان إلا بأن تُحمل اللام على معنى التعليل . وذلك أن معنى العاقبـة لا يـدل على أنّ من أُسند إليه الفعلُ قد قَصَد من إيقاعه أن يكون سببًا وعلة لفعل آخـر . وفي هذا

---

(١) فوائد في مشكل القرآن ص ٢٠٦-٢٠٧ .
وانظر : الزركشي – البرهان جـ ٤ ص ٣٤٦ .

(٢) نهاية الإقدام ص ٤٠٤ .

(٣) انظر : تحفة المريد ص ٤٢ .

(٤) انظر : تفسير الألوسي جـ ١٣ ص ١٨١ ، جـ ١٧ ص ٢٩ ،جـ ٢٦ ص ٨٩ .

تعطيل للحكمة المستفادة من نصوص التعليل . وإذا كان ظاهر الآيات يدل على حكمة الله في أفعاله ، وهذا لابدّ فيه من التعليل ، فمِن أين لِمن خاطبهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالقرآن ، أن يفهموا أن هذه اللام للعاقبة ، بل أنّى لهم أن يعتقدوا أن أفعال الله سبحانه لا تُعلّل ، مع صراحة النصوص في ذلك .

وقد اعترض ابن تيمية ، وغيره ، حمل اللام - في نصوص التعليل - على العاقبة ، بأن لام العاقبة إنما تكون من جاهل أو عاجز . فالجاهل كما في قوله تعالى : (فالتقطة آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدواً وحَزَنًا) [القصص ٨] ، ولم يعلم فرعون بهذه العاقبة . والعاجز كقولهم : (لِدوا للموتِ ، وابنوا للخرابِ) [١] ، فإنهم يعلمون هذه العاقبة ، لكنهم عاجزون عن دفعها . فأما من هو بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وهو مريد لكل ما خلق ، فيمتنع في حقّه لام العاقبة [٢] . وهذا اعتراض صحيح . ويدل عليه أن من ذكر هذه اللام من النحاة ، إنما استشهد لها بما يمتنع فيه أن يكون الفاعل أراد من فعله حصول تلك العلة ، كآية آل فرعون السابقة [٣] ، إذ لا يُتصوّر أن يكون حصول العداوة والحَزَن علةً لهم في التقاط موسى عليه السلام . أما من فعل فعلاً بإرادته وقصده ، وهو يعلم أن فعله هذا سيكون سببًا في فعل آخر ، ثم يقول : إنه فعل هذا ليكون ذاك ، فيمتنع حمل تلك الأفعال على مجرد ترتيب الحدوث دون العلة ، كما تَرَتَّبَ على التقاط آل فرعون لموسى - عليه الصلاة والسلام - أنْ كان لهم عدواً وحَزَنًا .

والتحقيق أن تكون اللام للتعليل ، إلا إذا قام دليل في عرف الخطاب على امتناع أن يكون ما بعد اللام - بالنسبة إلى الفاعل - علةً لما قبلها ، فيجوز أن تُحمل على العاقبة . هذا ، ومن تدبّر معنى العاقبة - في اللام - ، أدرك أنه فرع على معنى التعليل فيها . وذلك أن ما بعدها علةٌ - بوجهٍ ما - لما قبلها ، إذ العلاقة بينهما كالعلاقة بين السبب والمسبَّب . ولعله لذلك ، لم يكن هناك اتفاق بين النحاة على لام العاقبة ، فقد ذكرها الكوفيون والأخفش وقوم من المتأخرين [٤] ، وأنكرها البصريون

---

(١) هذا صدر بيت لأبي العتاهية ، وتمامه : فكلكم يصير إلى تبابِ
انظر : ديوانه (دار صادر) ص ٤٦ .

(٢) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٤٤ ، جـ ١٧ ص ١٠٠-١٠١ .
وانظر : ابن القيم - شفاء العليل ص ٣٢١ ، الزركشي - البرهان جـ ٣ ص ٩٣، تفسير الألوسي جـ٧ ص ١٦٢-١٦٣.

(٣) انظر - مثلاً - : المرادي - الجنى الداني ص ١٢١ ، ابن هشام - المغني ص ٢٨٢ .

(٤) انظر : المرادي - الجنى الداني ص ١٢١ .

ومن تابعهم [١] . بل ذهب بعض العلماء ، في قوله تعالى : (لِيكونَ لهم عدواً وحَزَنًا) - وهو الشاهد العمدة في لام العاقبة - إلى أن اللام فيه للتعليل ، على اختلاف في معنى العلّية فيها [٢] . ولو جعلت لام العاقبة قسمًا من أقسام لام التعليل ، لكان مذهبًا حسنًا . وذلك أنك لو قلت - مثلاً - : (فالتقطه آل فرعون ثم كان لهم عدواً وحَزَنًا) ، لم يكن في قولك من بلاغة المعنى ما في قوله تعالى : (ليكونَ لهم عدواً وحَزَنًا) ، إذ جعل الله سبحانه كونَ موسى - عليه السلام - عدواً لهم وحزنًا ، كأنه علة لالتقاطهم إياه . وقَصْرُ اللام على معنى ترتيب حدوث الأفعال ، دون التعليل ، يُذْهِبُ شطرًا من حسن التعبير ودقة التصوير لواقع الحال ، التي يُظَنُّ - فيها - أن تكون علة التقاط آل فرعون لموسى هي كونَه قرة عين لهم ، فإذا هي تنقلبُ على الضد من ذلك . وعلى هذا ، قِس كل ما يُستشهدُ به على لام العاقبة .

وبعد ، ففي بعض نصوص القرآن ، من القرائن ، ما هو ظاهر في حمل اللام على التعليل . ومن ذلك قوله تعالى - في إمداد المؤمنين بالملائكة يوم بدر - : (وما جَعلَه اللهُ إلا بُشرى لكم ولتطمئنَّ قلوبُكم به) [آل عمران ١٢٦] ، فعطف اللامَ وفعلَها على قوله : (بشرى لكم) ، الذي هو علّة الإمداد . والمعنى : وما جعله الله إلا لتبشيركم ولاطمئنان قلوبكم . ومنه - أيضًا - قوله تعالى : (وما أنزلنا عليك الكتابَ إلا لِتُبَيِّنَ لهم الذي اختلفوا فيه وهدًى ورحمةً لقومٍ يؤمنون) [النحل ٦٤] ، فعَطَفَ على اللامِ وفعلِها قولَهُ : (هدًى ورحمةً) ، وكلاهما مفعول لأجله . وهذا صريح في التعليل ، ويتعيّن معه حمل اللام على ذلك . ومثله - في عطف المفعول لأجله على اللام والفعل - قوله : (كتابٌ أُنزلَ إليك فلا يكُن في صدرك حرجٌ منه لتنذرَ به وذكرى للمؤمنين) [الأعراف ٢] ، وقوله : (والخيلَ والبغالَ والحميرَ لِتركبوها وزينةً) [النحل ٨] . ومما هو ظاهر في التعليل قوله تعالى : (فَرَدَدْنَاهُ إلى أمّه كي تقرَّ عينُها ولا تحزنَ ولِتعلمَ أن وعدَ الله حقٌ) [القصص ١٣] ، فعطف اللامَ وفعلَها على قوله : (كي تقرَّ) وهذه كي التعليلية ، فاللام مثلها .

---

(١) انظر : ابن هشام - المغني ص ٢٨٣ .

(٢) انظر : الزمخشري - الكشاف جـ ٣ ص ٣٩٤ ، ابن القيم - شفاء العليل ص ٣٢١ ، الزركشي - البرهان جـ ٤ ص ٣٤٧ .

ومن ذلك - أيضًا - قوله تعالى : (وَهوَ الذي جَعَل لكم النجومَ لِتهتدوا بها في ظلمـاتِ البرّ والبحرِ) [الأنعام ٩٧] ، إذ علّق قوله : (لكم) بالفعل (جعل) . وهـذا يعنـي أن الله تعالى خلق النجـوم لفائدتنا ومنفعتنا . ثم بيّن - سـبحانه - وجـه الفائدة والمنفعة ، فقـال : (لتهتدوا بها) . ولا بد من أن تكون هذه اللام للتعليل ، بيانًا لقوله : (لكم) . ولـو كـانت للعاقبة ، بمعنى أن اهتداءَنا بالنجوم حدث بعد خلق الله لها من غير أن يكون الاهتـداءُ علـةَ للخلق ، لم يكن هناك معنى لقوله : (لكم) . ومثل هذا قوله سبحانه : (هو الذي جَعل لكـم الليلَ لِتسكنوا فيه) [يونس ٦٧] ، وقوله : (اللهُ الذي سخّر لكم البحرَ لتجريَ الفلكُ فيه بأمرِهِ ولتبتغوا من فضلهِ ولعلكم تشكرون) [الجاثية ١٢] . ثم قوله هنا : (ولعلكم تشكرون) قرينـة أخرى تدلُّ على أن اللام فيما قبلها للتعليل.

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن حمل اللام التعليلية في أفعال الله عز وجل على العاقبـة ، بعيد جدًا من التحقيق ، ومُخالِف لصريح النصوص ، وليس عليه من دليل سوى مـا ابتدعـه أهل الكلام ، بِمَحْضِ عقولهم ، من أن أفعال الله تبارك وتعالى لا تُعلّل . وليس يلزمنـا ممّـا قرّروه شيءٌ ما دمنا نفهم كلام الله تعالى بما لا يُخالفُ شرعًا ولا لغة .

والله تعالى أعلم ، وهو أحكم الحاكمين
وله الأمر من قبلُ ومن بعدُ
ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا
غِلاً للذين آمنوا ، ربّنا إنك رؤوف رحيم .

الخاتمـــــة

الحمد لله أولاً وآخرًا . وبعد ،

فهذا ما يسّر الله سبحانه لي مِمّا أردتُ وقصدتُ ، من البحث في أثـــر العقيــدة فـــي توجيه نصوص القرآن والسنة عند الأشاعرة ومن تأثر بهم ، والنظر فيه نظرًا نحويًا ولغويًا ، بعيدًا عن الخوض في بحر الكلام وظلماته . ولعل دراستي هذه أن تكون قد حقّقت هدفـــــها ، وانتهت إلى مرماها ، إذ وصلت إلى منتهاها .

وكنت - ابتداءً - قد مهّدت لدراستي بحديث مقتضب عن تاريخ المذهـــب الأشـــعري وأصول العقيدة الأشعرية ، وكلام موجز في أهم الأسس المتعلقة بطريقة تحمّل النـــص عنـــد الأشاعرة ، وهي : الحقيقة والمجاز ، والتأويل ، والعلاقة بين العقل والنقل . ثم قسّمت مـــادة الدراسة من النصوص إلى خمسة فصول ، أفردت الأول منها للنصوص المتعلقـــة بكـــلام الله تعالى ، وجعلت الثاني لنصوص الأفعال الحادثة المسندة إلى الله ، والثالثَ للمسمّيات الحسّـــية المضافة إليه سبحانه ، وبحثتُ في الفصل الرابع النصوصَ الدالة على نسبة الجهة والمكـــــان لله ، وفي الخامس نصوصَ عقيدة القضاء والقدر . واشتمل كل فصل منها على أربعة مباحث أو خمسة ، درست في كل منها أهم النصوص التي أثّرت العقيدة الأشـــعرية فـــي توجيهـــها النحوي واللغوي . وناقشت كل توجيه منها بما يسّر الله لي ، وفتحه علي .

ولمّا كان أساس هذه الدراسة وهدفها الأول بيانَ أثر العقيدة فـــي توجيـــه الأشـــاعرة للنصوص ، فلعلّ القارئ الكريم قد وقف على ذلك وتبيّنه في مباحث الرسالة وفصولها ، بمـــا لا يُحتاج فيه إلى دقة استنباط أو خفيّ استدلال . وهذا يقودنا إلى نتيجتين مهمّتين :

الأولى : اعتماد الأشاعرة الكبير على أصولهم المقررة في العقيدة فـــي فـــهم النـــص وتفسيره وتوجيهه .

الثانية : أهمية اللغة وقواعـــد النحو في تأويل النص وتخريجه بما يوافـــق المذهب ، ويناسب المعتقد .

وهذا ، وإن كان معروفًا عن الأشاعرة ، فإن هذه الدراسة قد أكّدته وجلّته ، وأظهرته في وجهه العملي المتعلق بالتعامل المباشر مع مصادر العقيدة ، وهي نصوص القرآن والسنة.

إذا تقرر هذا ، فإني أشير في هذا المقام إلى بعض النتائج المهمة - في رأيي - فيما يتعلق بقضية التأثر والتأثير ، سوى ما تقدم :

أولاً : كان أثر العقيدة الأشعرية في توجيه النصوص ، كبيرًا في تراثنا الديني المتمثل في كتب التفسير وشروح الحديث وعلوم القرآن وغيرها .

ثانيًا : كان هذا الأثر ظاهرًا جليًا عند كثير من النحاة واللغويين ، خاصة من صنّف منهم في تفسير القرآن وبيان معانيه ، كالزجاج وابن عطية والراغب وأبي حيان والسمين الحلبي .

ثالثًا : لم يكن أثر العقيدة في توجيه نصوص السنة ظاهرًا عند النحاة واللغويين ، كظهوره في توجيه نصوص القرآن . والسبب في ذلك يعود إلى أن كثيرًا من النحاة واللغويين اهتموا بالقرآن بحثًا ونظرًا وتفسيرًا وإعرابًا ، مع اهتمامهم بنصوص القرآن في مصنفاتهم النحوية واللغوية . أما الحديث فلم يكن له منهم مثل ذلك الاهتمام . ولذلك كان أثر العقيدة في توجيه نصوص السنة أكثرُ ظهورهِ عند شراح الحديث ، وجلّهم من الفقهاء والحفاظ .

رابعًا : وافق الأشاعرةُ ، وبخاصة متأخروهم ، المعتزلةَ في كثيرٍ من وجوه التأويل ، بل خالفوا – أحيانًا – الأشعريَّ نفسهُ وبعض أصحابه المتقدمين ، وقالوا بقول المعتزلة ، كما هو ظاهر في توجيه نصوص الاستواء والوجه واليد .

أما فيما يتعلق بتعامل الأشاعرة مع النصوص وتوجيهها النحوي واللغوي ، فيمكن الإشارة إلى النتائج التالية - في ضوء ما عرضت له الدراسة – :

أولاً : كان المجاز أكثر أبواب اللغة ورودًا في توجيهات الأشاعرة . وما لجؤوا - في التأويل - إلى باب نحوي أو لغوي كما لجؤوا إلى المجاز . وهذا يؤيّد العلاقة الوثيقة

ثانيًا : كان في موقف الأشاعرة من بعض النصوص اختلاف بيّن . وأظهر وجوه هذا الاختلاف أن الأشعري ومن وافقه من متقدمي أصحابه لم يتأولوا نصوص الاستواء والوجه واليد والعين وعلوّ الله في السماء ، بل أثبتوا كل ذلك كما يليقُ بجلال الله ، ولم يعتبروا الدليل العقلي في وجوب صرفها عن ظاهرها ، كما فعل جمهور المتأخرين . وهذا يدل على اضطراب الأساس العقلي في التعامل مع النص . والفرق عظيم بين من يثبت استواء الله على عرشه من غير تأويل لورود النص به ، ومن يؤوّله لأنه يقتضي التشبيه والتجسيم عنده .

هذا ، وإذا كان القرآن قد نزل بلسان عربي مبين ، وقد قال مُنزِلُه عز وجل : (إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون) [يوسف ٢] ، وقال سبحانه : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجرْهُ حتى يسمعَ كلامَ الله) [التوبة ٦] ، وإذا كان الرسول – صلى الله عليه وسلم – خاطب العرب باللسان نفسه ، وكان كلامه – صلى الله عليه وسلم – كلامًا فصلاً يفهمه كل من سمعه ؛ إذا كان ذلك كذلك ، فإن أقوم الطرق في تحمّل النص القرآني والنبوي هي بالرجوع إلى عرف العرب في خطابها وسننها في كلامها ، إلا إذا ورد نص شرعي على إرادة خلاف ذلك . فإن اعتُبرت الأدلة العقلية في تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها وحقيقتها ، فيجب أن يُعتمد منها ما كان قائمًا في وقت التخاطب بالنص ، إما عرفًا ، وإما بيانًا وتوقيفًا من النبي – صلى الله عليه وسلم – . وليس يلزمنا مما يقرّره المتكلمون من شيء سوى ذلك .

وبعد ، فهذه نهاية المطاف الذي ابتدأته ، وأوّل السبيل التي أبتغيها . فإن كانت دراستي هذه – فيما أدعو وأرجو – نافعةً في بابها ، فلا أظنُّها مُغلَقةً بابَ اجتهاد ، أو مُرَغِّبَةً عن ازدياد . ولعلها تفتح من ذلك أبوابًا لموافق أو مخالف . فالحكمة ضالة المؤمن . والوقوف عند الحق سيما الصالحين . والرجوع إلى الصواب طُلبة المخلصين . وكلّنا بشر يُصيب ويخطئ ، ويؤخَذُ من قوله ويُترك ، حاشا النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – . والمعصوم من عصمه الله . وهو المسؤول سبحانه أن يهدينا لِما اختُلف فيه من الحق بإذنه ، إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

وما هذا الذي سطّرت إلا جهد المقل . فإن أصبت فيه فمن الله سبحانه وحده - وله الفضل والمِنّة والثناء الحسن - ، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان ، وأسأله عز وجل أن يغفره لي ، وأن يهدني إلى الحق فيه .

والحمد لله رب العالمين

المصـــــادر والمراجــــع

أولاً: المصادر:

• القرآن العظيم .

- ابن الأثير ، أبو الفتح ضياء الدين بن محمد (ت ٦٣٧ هـ) - المثـل السـائر فـي أدب الكاتب والشـاعر ، مجلدان ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م .
- ابن الأثير ، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦ هـ) - النهاية في غريب الحديث والأثر ، ٥ م ، تحقيق طاهر أحمد الزّاوي ومحمود محمد الطناحي ، دار الفكـر ، بيروت ، د.ت .
- الأجري ، أبو بكر محمد بن الحسين (ت ٣٦٠ هـ) - الشـريعة ، تحقيق محمـد حـامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م .
- الأخطل ، غياث بن غوث (ت ٩٠ هـ) - شـعر الأخطـل ، ط ٢ ، تحقيـق أنطـوان صالحاني اليسوعي ، دار المشرق ، بيروت ، د.ت .
- الأخفش ، سعيد بن مسعدة (ت ٢١٠ هـ) - معاني القرآن ، ط ١ ، مجلدان ، تحقيق فـائز فارس ، المطبعة العصرية ، الكويت ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م .
- الأزهري ، أبو منصور محمد بن أحمد (ت ٣٧٠ هـ) - تهذيب اللغة ، ١٥م ، تحقيق عبد السلام هارون وآخرين ، المؤسسة المصرية العامة ،١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م .
- الإسفراييني ، أبو المظفر شاهفور بن طاهر (ت ٤٧١ هـ) - التبصير في الدين وتمييـز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين ، ط ١ ، تقديم وتعليق محمد زاهـد الكوثـري ، مطبعـة الأنوار ، القاهرة ، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م .
- الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤ هـ) - الإبانة عن أصـول الديانـة ، ط ١ ، تحقيق فوقية حسين محمود ، دار الأنصار ، القاهرة ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م .
- الأشعري - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق حموده غرابة ، المكتبة الأزهريـة للتراث ، القاهرة ، د.ت .
- الأشعري - مقالات الإسـلاميين واختـلاف المصليـن ، ط ٣ ، تحقيق هلمـوت ريـتر ، فرانز شتاينر ، فيسبادن ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م
- الأشموني ، أحمد بن محمد بن عبد الكريم - منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ، مطبعـة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م.

- الألباني ، محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠هـ) - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، ط٢ ، ٩م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م .
- الألباني - سلسلة الأحاديث الصحيحة ، المجلد الثاني ، ط١ ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م.
- الألباني - صحيح سنن الترمذي ، ط١ ، ٣م ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- الألباني - صحيح سنن أبي داود ، ط ١ ، ٣م ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- الألوسي ، أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ) - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي) ، ١٥م ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .
- الأمير الفارسي ، علاء الدين علي بن بلبان (ت ٧٣٩ هـ) - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ) ، ط ١ ، ١٦م ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- ابن الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧ هـ) - البيان في غريب إعراب القرآن ، مجلدان ، تحقيق طه عبد الحميد طه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- الأهدل ، محمد بن أحمد (ت ١٢٩٨ هـ) - الكواكب الدرية على متممة الأجرومية للحطاب ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨م .
- الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٠هـ) - المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، د.ت .
- الباجي ، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (ت ٤٩٤ هـ) - المنتقى شرح موطأ مالك ، ط١ ، ٤م ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٣٢ هـ .
- الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) - الإنصاف ، ط ٢ ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م .
- الباقلاني - التمهيد ، تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧م .
- البخاري ، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ) - الأدب المفرد ، ط ١ ، دار الصديق ، الجبيل - السعودية ، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.
- البخاري - خلق أفعال العباد ، ط ٣ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .

- ابن بطال ، أبو الحسين علي بن خلف (ت ٤٤٩ هـ) - شرح صحيح البخاري ، ط ١ ، ١٠ م ، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- البطليوسي ، أبو محمد عبد الله بن السيد (ت ٥٢١ هـ) - التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين ، ط١ ، تحقيق أحمد حسن كحيل وحمزة عبد الله النشرتي ، دار الاعتصام ، القاهرة ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م .
- البغدادي ، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣ هـ) - خزانة الأدب ، ١٣م ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة المصرية العامة .
- البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ) - أصول الدين ، ط١ ، مطبعة الدولة ، استانبول ، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م .
- البغدادي - الفرق بين الفرق ، حقق أصوله وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، د.ت .
- البغوي ، الحسين بن مسعود (ت ٥١٦ هـ) - تفسير البغوي المسمى : معالم التنزيل ، ط١ ، ٤ م ، تحقيق خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م .
- البقاعي ، برهان الدين إبراهيم بن عمر (ت ٨٨٥ هـ) - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، ط١ ، ٢٢م ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن ، الهند .
- البيجوري ، إبراهيم بن محمد (ت ١٢٧٧ هـ) - تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي ، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م .
- البيضاوي ، عبد الله بن عمر (ت ٦٩١ هـ) - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (المعروف بتفسير البيضاوي) ، ط١ ، مجلدان ، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م .
- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨ هـ) - الأسماء والصفات ، تعليق محمد زاهد الكوثري ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٥٨هـ .
- البيهقي - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، ط١ ، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش ، دار اليمامة ، دمشق - بيروت ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩ هـ) - الجامع الصحيح : وهو سنن الترمذي ، ٥م ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت .
- ابن تيمية ، أحمد بن عبد السلام (ت ٧٢٨ هـ) - مجموع الفتاوى ، ط١ ، ٣٧م ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي ، الرياض ، ١٣٨١ هـ .

- ثعلب ، أحمد بن يحيى (ت ٢٩١ هـ) - شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤م
- جران العود ، عامر بن الحارث النميري - ديوان جران العود النميري ، رواية أبي سعيد السكري ، ط١ ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م .
- الجرجاني ، الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ) - شرح المواقف ، ومعه حاشيتا عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي ، ط١ ، ٨م ، عني بتصحيحه محمد بدر الدين الحلبي ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٥ هـ . (وهذه هي الطبعة المقصودة عند الإطلاق) .
- الجرجاني - شرح المواقف ، مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي ، مجلدان ، دار الطباعة العامرة ، القاهرة ، د.ت .
- الجرجاني - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧١ هـ) - أسرار البلاغة ، تحقيق هلموت ريتر ، مطبعة وزارة المعارف ، استانبول ، ١٩٥٤م .
- ابن أبي جمرة ، عبد الله الأندلسي (ت ٦٩٩ هـ) - بهجة النفوس ، ط١ ، مجلدان ، تصحيح إسماعيل بن عبد الله المغربي الصاوي ، مطبعة الصدق الخيرية ، مصر ، ١٣٤٨ هـ .
- ابن الجوزي - أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧ هـ) - الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب ، ط١ ، تحقيق محمد منير الإمام ، دار الجنان ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م .
- ابن الجوزي - زاد المسير في علم التفسير ، ط٣ ، ٩م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .
- ابن الجوزي _ نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ، ط١ ، مجلدان ، اعتنت بتصحيحه والتعليق عليه السيدة مهر النساء ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن ، الهند ، ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤م .
- الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ) - تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح) ، ٦م ، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار ، دار الكتاب العربي ، مصر ، ١٣٧٧ هـ
- الجويني ، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨ هـ) - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ط١ ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م .
- الجويني - البرهان في أصول الفقه ، ط١ ، ٣م ، تحقيق عبد العظيم الديب ، مطابع الدوحة الحديثة ، قطر ، ١٣٩٩ هـ .

- الجويني - الشامل في أصول الدين ، ط١ ، وضع حواشيه عبد الله محمود عمر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م .
- الجويني - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م .
- الجويني - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، ط١ ، تحقيق فوقية حسين محمود ، المؤسسة المصرية العامة - الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م .
- ابن أبي حاتم ، عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت ٣٢٧ هـ) - تفسير القرآن العظيم ، ط١ ، ١٠م ، تحقيق أسعد محمد الطيب ، مكتبة نزار الباز ، مكة المكرمة - الرياض ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م .
- الحاكم ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥ هـ) - المستدرك على الصحيحين ، ومعه التلخيص للذهبي ، ٤م ، مكتبة ومطابع النصر الحديثة ، الرياض ، د.ت .
- ابن حجر ، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) - فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ١٣م ، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، أشرف على طبعه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، ١٣٨٠ هـ .
- ابن حزم ، علي بن أحمد الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) - الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ٣م ، طبع أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي ، مصر ، ١٣٢١ هـ .
- الحميري ، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣ هـ) - شمس العلوم ، ط١ ، ١٢م ، تحقيق حسين بن عبد الله العمري وآخرين ، دار الفكر المعاصر - بيروت ، دارالفكر - دمشق ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.
- ابن حنبل ، الإمام أحمد (ت ٢٤١ هـ) - المسند ، ط١ ، ٣٠م ، أشرف على التحقيق وحققه مع آخرين شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- أبو حيان ، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥ هـ) - ارتشاف الضرب من لسان العرب ، تحقيق رجب عثمان محمد ، مراجعة رمضان عبد التواب ، ط١ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .
- أبو حيان - البحر المحيط ، ط١ ، ٨م ، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م .

- ابن خزيمة ، أبو بكر محمد بن إسحق (ت ٣١١ هـ) - كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ط٦ ، مجلدان ، تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان ، مكتبة الرشد - شركة الرياض ، الرياض ، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧م .
- ابن خزيمة - صحيح ابن خزيمة ، ط١ ، ٤م ، تحقيق وتخريج محمد مصطفى الأعظمي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م .
- الخضري ، محمد الدمياطي (ت ١٢٨٧ هـ) - حاشية الخضري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك ، مجلدان ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠م .
- الخطيب ، أحمد بن علي البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) - تاريخ بغداد ، ١٤م ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د.ت .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ) - المقدمة ، ط٤ ، دار الباز ، مكة المكرمة ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م .
- ابن خلكان ، أحمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ) – وفيات الأعيان ، ٨م ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، د.ت .
- أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) - سنن أبي داود ، ٤م ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار إحياء السنة النبوية ، د.ت .
- ابن دريد ، أبو بكر محمد بن الحسين (ت ٣٢١ هـ) - جمهرة اللغة ، ط١ ، ٤م ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن ، ١٣٤٥ هـ .
- الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨ هـ) - سير أعلام النبلاء ،ط١ ، ٢٤م ، أشرف على التحقيق وحققه مع آخرين شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- الذهبي – العلو للعلي العظيم ، ط١ ، مجلدان ، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله بن صالح البراك ، دار الوطن ، الرياض ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م .
- الذهبي - مختصر العلو للعلي الغفار ، ط٢ ، اختصره وحققه وعلق عليه وخرج آثاره محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١م .
- الرازي ، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) - الأربعين في أصول الدين ، ط١ ،دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآبادالدكن ، ١٣٥٣ هـ .
- الرازي - أساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥م .
- الرازي – التفسير الكبير ، ط١ ، ١٦م ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨م .

- الرازي - لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، راجعه وقدم له وعلق عليه طـــه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦م .
- الرازي - المحصول في علم أصول الفقه ،ط١ ، ٦م ، تحقيق طه جابر العلوانـــي ، طبـع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م .
- الرازي ، محمد بن أبي بكر (ت بعد ٦٦٠ هـ) - مختار الصحاح ، ط٦ ، ترتيب محمـود خاطر ، مطبعة جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٥١م .
- الراغب ، الحسين بن محمد الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) - المفردات في غريب القـــرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م .
- الزبيدي ، محمد بن محمد الحسيني (ت ١٢٠٥ هـ) - إتحاف السادة المتقين بشرح إحيـاء علوم الدين ، ١٠م ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .
- الزبيدي - تاج العروس من جواهر القاموس ، ١٠م ، دار ليبيا ، بنغازي ، د.ت .
- الزجاج ، أبو إسحق إبراهيم بن السري (ت ٣١١ هـ) - معاني القرآن وإعرابـه ، ط١ ، ٥م ، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨م .
- الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤ هـ) - البرهان في علوم القرآن ، ط١ ، ٤م ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبـــي ، مصر ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م .
- الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ) - أساس البلاغة ، ط٣ ، مجلـدان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م .
- الزمخشري - الكشاف ، ط٣ ، ٤م ، رتبه وضبطه وصححه مصطفى حســين أحمـد ، دار الريان - القاهرة ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- زهير - ديوان زهيــر بن أبي سلمى ، تحقيق وشرح كــرم البســتاني ، دار صــادر - دار بيروت ، بيروت ، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م .
- زيد الخيل ، زيد بن مهلهل الطائي - ديوان زيـد الخيل الطائــي ، صنعـــــــة نـــوري حمودي القيسي ، مطبعة النعمان ، النجف .
- السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١ هـ) - طبقات الشـافعية الكبرى ، ط١ ، ٨م ، المطبعة الحسينية ، مصر ، ١٣٢٤ هـ .
- السبكي ، تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦ هـ) - السيف الصقيل في الرد علـــى ابن زفيل (ضمن : الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزيـــة) ، ط١ ، عالم الكتب ـــ بيروت ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م .

- أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١ هـ) - إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود) ، ٥م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت .
- السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد (ت ٤٨٩ هـ) - تفسير القرآن (تفسير السمعاني) ، ط١ ، ٦م ، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس ، دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م .
- السمين الحلبي ، أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦ هـ) - الدرالمصون في علم الكتاب المكنون ، ط١ ، ٦م ، تحقيق على محمد معوض وآخرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .
- السمين الحلبي - عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، ط١ ، ٤م ، تحقيق محمد التونجي ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م .
- السنوسي ، أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت ٨٩٥ هـ) - شرح أم البراهين في علم الكلام ، تحقيق مصطفى محمد الغماري ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ١٩٨٩م .
- سيبويه ، عمرو بن عثمان (ت ١٨٠ هـ) - الكتاب ، ٥م ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م .
- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ) - الإتقان في علوم القرآن ، ط٣ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١م .
- السيوطي - شرح شواهد المغني ، مجلدان ، وقف على طبعه وعلق حواشيه أحمد ظافر كوجان ، لجنة التراث العربي ، دمشق ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م .
- السيوطي - المطالع السعيدة في شرح الفريدة ، مجلدان ،تحقيق نبهان ياسين حسين ، دار الرسالة ، بغداد ، ١٩٧٧هـ .
- السيوطي - همع الهوامع شرح جمع الجوامع ، ٧م ، تحقيق عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية ، الكويت .
- الشريف الرضي ، أبو الحسين ابن موسى الموسوي (ت ٤٠٦ هـ) - تلخيص البيان في مجازات القرآن ، ط١ ، تحقيق محمد عبد الغني حسن ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م .
- الشلوبين ، عمر بن محمد الأزدي (ت ٦٥٤ هـ) - شرح المقدمة الجزولية الكبير ، ط٢ ، ٣م ، تحقيق تركي بن سهو العتيبي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م .

- الشهاب الخفاجي ، أحمد بن محمد (ت ١٠٦٩ هـ) - حاشية الشهاب (المسماة : عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي) ، ط١ ، ٩م ، ضبطه وخرج أحاديثه عبد الرزاق المهدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م .
- الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ) - الملل والنحل ، مجلدان ،مطبعة مصطفى البابي الحلبي ،مصر ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م .
- الشهرستاني - نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق ألفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٩٩٦م .
- الشوكاني ، محمد بن علي (ت ١٢٥٠ هـ) - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، ٥م ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .
- شيخ زاده ، محيي الدين محمد بن مصلح الدين (ت ٩٥١ هـ) - حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي ، ٤م ، مكتبة الحقيقة ، استانبول .
- الصاوي ، أحمد بن محمد (ت ١٢٤١ هـ) - حاشية الصاوي على تفسير الجلالين ، مجلدان ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١م .
- الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤ هـ) - الوافي بالوفيات ، ٢٧م ، فرانز شتاينر ، فيسبادن .
- الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ) - مسند الشاميين ، ط١ ، ٤م ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م .
- الطبراني - المعجم الكبير ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، ط١ ، ٢٥م ، وزارة الأوقاف بالعراق ، بغداد .
- الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ) - تفسير الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ١٦م ، تحقيق محمود شاكر ، خرج أحاديثه أحمد شاكر ، دار المعارف ، مصر . (وهذه هي الطبعة المقصودة عند الإطلاق) .
- الطبري - تفسير الطبري ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .
- ابن أبي عاصم ، أبو بكر عمرو بن أبي عاصم (ت ٢٨٧ هـ) - السنة ، ومعه : ظلال الجنة في تخريج السنة للألباني ، ط١ ، مجلدان ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م .
- عبد الباقي ، محمد فؤاد - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ط١ ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م .

- ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (٤٦٣ هـ) - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، الجزء السابع بتحقيق عبد الله بن الصديق ، نشر وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م .
- عبد الجبار ، القاضي ابن أحمد الهمذاني (ت ٤١٥ هـ) - تنزيه القرآن عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، د.ت .
- عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ،مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .
- عبد الجبار - متشابه القرآن ، مجلدان ، تحقيق عدنان زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٩م .
- عبد الجبار - المغني في أبواب العدل والتوحيد ، ٢٢م ، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف طه حسين ، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر .
- أبو العتاهية ، إسماعيل بن القاسم (ت ٢١٠ هـ) - ديوان أبي العتاهية ، دار صادر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣ هـ) - صحيح الترمذي بشرح ابن العربي (وهو عارضة الأحوذي) ، ط١ ، ٧م ، المطبعة المصرية ، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م .
- ابن العربي - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ، ط١ ، ٣م ، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم ، دار الغرب الإسلامي ،بيروت ، ١٩٩٢م .
- العز ، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) - الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت .
- العز - فوائد في مشكل القرآن ، ط٢ ، تحقيق سيد رضوان علي ، دار الشروق ، جدة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م .
- ابن أبي العز ، محمد بن علاء الدين الحنفي (ت ٧٩٢ هـ) - شرح العقيدة الطحاوية ، ط٩ ، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م .
- ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١ هـ) – تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، عني بنشره : القدسي ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، ١٣٤٧ هـ .

- ابن عصفور ، علي بن مؤمن الإشبيلي (ت ٦٦٣ هـ) - شرح جمل الزجاجي ، تحقيق صاحب أبو جناح ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، العراق .
- ابن عطية ، عبد الحق بن غالب الغرناطي (ت ٥٤٢ هـ) - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ط١ ،١٥م ، تحقيق الرحالي الفاروق وآخرين ، الدوحة .
- العكبري ، عبد الله بن الحسين (ت ٦١٦ هـ) - إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، تحقيق إبراهيم عطوة عوض ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م .
- ابن علان ، محمد الصديقي (ت ١٠٥٧ هـ) - الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية ، ٤م ، جمعية النشر والتأليف الأزهرية ، مصر ، د.ت .
- العلوي ، يحيي بن حمزة (ت ٧٤٩ هـ) - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، ٣م ، مطبعة المقتطف ، مصر ، ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤م .
- عياض ، القاضي ابن موسى (ت ٥٤٤ هـ) - إكمال المعلم ، ط١ ، ٩م ، تحقيق يحيى إسماعيل ، دار الوفاء ، المنصورة ، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨م .
- العيني ، بدر الدين محمود بن أحمد (ت ٨٥٥ هـ) - عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، ١٢م ، إدارة الطباعة المنيرية ، مصر ، ١٣٤٨ هـ .
- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) . الاقتصاد في الاعتقاد ، ط١ ، تقديم وتعليق وشرح علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٩٣م .
- الغزالي - إلجام العوام عن علم الكلام ، تصحيح محمد منير الدمشقي ، إدارة الطباعة المنيرية ، مصر ، ١٣٥١ هـ .
- الغزالي - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ط ١ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م .
- الغزالي - المستصفى من علم الأصول ،ط١ ،مجلدان ، المطبعة الأميرية ببولاق ، مصر ، ١٣٢٢ هـ .
- الغزالي - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ، ط١ ، بعناية : بسام عبد الوهاب الجابي ، الجفان والجابي للطباعة والنشر ، قبرص ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م .
- الغزالي - المنخول من تعليقات الأصول ، ط٢ ، تحقيق محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م .
- ابن فارس ،أحمد (ت ٣٩٥ هـ) - مجمل اللغة ، ط١ ، مجلدان ، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .

- ابن فارس - مقاييس اللغة ، ط١ ، ٦م ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٦٨ هـ .
- الفرزدق ، همام بن غالب (ت ١١٠ هـ) - ديوان الفرزدق ، مجلدان ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠م .
- ابن فورك ، أبو بكر محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ) - مشكل الحديث وبيانه ، ط١ ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآبادالدكن ، ١٣٦٢ هـ .
- الفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ) ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، ٦م ، تحقيق محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، بيروت ، د.ت .
- الفيروزآبادي - القاموس المحيط ، ٤م ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت .
- الفيومي ، أحمد بن محمد (ت ٧٧١ هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، ط٤ ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٢١م .
- القاري ، علي بن سلطان (ت ١٠١٤ هـ) - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، ١١م ، مكتبة إمداديه ملتان ، باكستان .
- ابن قتيبة ، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ) - تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤م .
- ابن قتيبة - أدب الكاتب ، مطبعة بريل ، ليدن ، ١٩٠٠م .
- القرطبي ، أبو العباس أحمد بن عمر (ت ٦٥٦ هـ) – المفهم لما أبهم من تلخيص صحيح مسلم ، ط١ ، ٧م ، تحقيق محيي الدين مستو وآخرين ، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب ، دمشق - بيروت ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م .
- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١ هـ) - الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، ط١ ، مجلدان ، ضبط النص محمد حسن جبل ، دار الصحابة للتراث ،طنطا ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥م .
- القرطبي ، أبو عبد الله - الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ، ط١ ، ١٠م ، دار الكتب المصرية ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م .
- القسطلاني ، أحمد بن محمد (ت ٩٢٣ هـ) - إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري ، ط٦ ، ١٠م ، بولاق ، ١٣٠٥ هـ .
- ابن القيم ، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ) - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .

- ابن القيم – شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمــة والتعليـل ، ط١ ، دار الكتـب العلمية، بيروت ، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م .
- ابن القيم – الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، ط٣ ، ٤م ، تحقيق علي بن محمـد الدخيل الله ، دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م .
- ابن القيم – مختصر الصواعق المرسلة ، اختصره محمد بن الموصلي ، تصحيـح زكريـا علي يوسف ، ط٢ ، مطبعة الإمام ، مصر ، ١٣٨٠هـ .
- ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل (ت ٧٧٤ هـ) – البداية والنهايـة ، ط٤ ، ٧م ، مكتبـة المعارف ، بيروت ، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م .
- ابن كثير – تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) ، ٤م ، مكتبة مصر ، الفجالة ، د.ت.
- الكفوي ، أبو البقاء أيوب بن موسى (ت ١٠٩٤ هـ) – الكليات ، ط١ ، قابله على نسخة خطية عدنان درويش ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢م.
- المازري ، أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٥٣٦ هـ) – المعلم بفوائد مسلم ، ٣م ، تحقيـق محمد الشاذلي النيفر ، الدار التونسيه للنشر ، تونس ، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م .
- المالقي ، أحمـد بن عبد النور (ت ٧٠٢ هـ) – رصف المباني فـي شـرح حـروف المعاني ، تحقيق أحمد محمد الخراط ، مطبوعـات مجمـع اللغـة العربيـة بدمشـق ، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥م .
- ابن مالك ، جمال الدين محمد بن عبد الله (ت ٦٧٢ هـ) – شرح التسهيل ، ط١ ، تحقيـق عبد الرحمن السيد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤م .
- ابن مالك – شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ ، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري ، مطبعـة العاني ، بغداد ، ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧م .
- المتولي ، عبد الرحمن بن محمد النيسابوري (٤٧٨ هـ) – الغنية في أصول الدين ، ط١ ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٧م .
- المرادي ، الحسن بن القاسم (ت ٧٤٩ هـ) – الجنى الداني في حروف المعـاني ، ط١ ، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل ، المكتبة العربية ، حلب ، ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣م.
- مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ) – مشكل إعراب القرآن ، ط٣ ، مجلدان ، تحقيق حـاتم صالح الضامن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م .
- المناوي ، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت ١٠٣١ هـ) – فيـض القديـر شـرح الجامع الصغير ، ٦م ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت .

- المنذري ، عبد العظيم بن عبد القوي (ت ٦٥٦ هـ) - الترغيب والترهيب ، ط٢ ، ٤م ، تحقيق مصطفى محمد عمارة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤م .
- ابن منظور ، محمد بن مكرم (ت ٨١١ هـ) - لسان العرب ، ١٥م ، دار صادر ، بيروت.
- النابغة الذبياني ، زياد بن معاوية - ديوان النابغة الذبياني ، جمعه وكمله وشرحه محمد الطاهر ابن عاشور ، الشركة التونسية - الشركة الوطنية ، الجزائر ، جانفي ، ١٩٧٦م .
- ابن النجار ، محمد بن أحمد الفتوحي (ت ٩٧٢ هـ) - شرح الكوكب المنير ، ٣م ، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد ، مكتبة العبيكات ، الرياض ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م .
- النحاس ، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨ هـ) - إعراب القرآن ، ٣م ، تحقيق زهير غازي زايد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م .
- النحاس – كتاب القطع والائتناف ، تحقيق أحمد خطاب عمر ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م .
- النسفي ، عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠ هـ) - تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ، ط١ ، ٤م ، تحقيق مروان محمد الشعار ، دار النفائس ، بيروت ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م .
- النووي ، محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦ هـ) - صحيح مسلم بشرح النووي ، ط١ ، ٩م ، المطبعة المصرية ، ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠م .
- الهروي ، أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت ٤٠١ هـ) - الغريبين في القرآن والحديث ، ط١ ، ٦م ، تحقيق أحمد فريد المزيدي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م .
- ابن هشام ، جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري (ت ٧٦١ هـ) - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ط٤ ، ٣م ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ،مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦م .
- ابن هشام - شرح شذور الذهب ، ط٨ ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠م .
- ابن هشام - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ط٢ ، تحقيق مازن المبارك وعلي حمدالله ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م .

- الهيثمي ، علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧ هـ) - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، ٥م ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، د.ت .
- الواحدي ، أبو الحسين علي بن أحمد (ت ٤٦٨ هـ) - الوسيط في تفسير القرآن المجيد ، ط١ ، ٤م ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م .
- ياقوت ، ابن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ) - معجم البلدان ، ٥م ، دار صادر ، بيروت ، د.ت .
- ابن يعيش ، يعيش بن علي (ت ٦٤٣ هـ) - شرح المفصل ، ٣م ، إدارة الطباعة المنيرية ، مصر ، د.ت .

ثانيًا : المراجع :

- سليمان بن صالح الغصن - موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ، ط١ ، مجلدان ، دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م .
- محمد أحمد لوح - جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، ط١ ، دار ابن عفان ، السعودية ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م .
- محمد خليل هراس - شرح القصيدة النونية لابن القيم ، ط١ ، مجلدان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م .

ثالثًا : الرسائل الجامعية :

- أمان أبو صالح - التصور اللغوي عند الإمام فخر الدين الرازي ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٩٥م .
- أمان أبو صالح - المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية ، رسالة دكتوراة ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٩٨م .
- خالد السعيد - أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٨٤م .
- طلال طوبحي - الرازي النحوي من خلال تفسيره ، رسالة ماجستير ، جامعة الموصل ، ١٩٨٦م .

ABSTRACT

The impact of Asha'ri Doctrine on the Grammatical and Linguistic Directing of the Scripts of Qura'n and Sunnah

By : Shahir Faris Hussein Diab
Supervisor: Prof. Ismail A. Amayreh

This thesis aims at finding out the Grammatical and Linguistic research methods used by Asha'ris in dealing with the scripts of Qura'n and Sunnah, and clarifying the effect of the Asha'ri doctrine and its principles on directing , understanding and interpeting scripts . The thesis also aims at following this effect on non-Asha'ris , especially grammarians and linguists , in order to asses the effect of the Ash'ari doctrine on our heritage .

The thesis is based on research in scripts of Qura'n and Sunnah , and the grammatical and linguistic directing of Asha'ris , without referring to scholastic theology or mental disciplines .

The thesis pays special attention to criticism by discussing the various directings , studying them grammatically and linguistically and trying to judge them , taking into consideration that each script is apart of Arabic discourse during the era of Prophet Mohammad – piece be upon him – in general and the Qura'nic and Prophetic discourse in particular . Scripts should be understood within this context .

The thesis includes an introduction , five chapters and a conclusion. The introduction briefly discusses the history and principles of the Asha'ri Doctrine , and the principals used in dealing with scripts . The study of the scripts is then divided among the five chapters , the first of which contains scripts related to Qura'n and the Word of God . The second chapter contains scripts of existing actions attributed to God and the third chapter is devoted to scripts of sensory words attributed to God . The fourth chapter discusses the scripts of place and direction attributed to God and the fifth is devoted to the scripts of Doctrine of destiny .

Finally, the conclusion summed up the findings of the thesis in light of its subject .